HUSTON SMITH

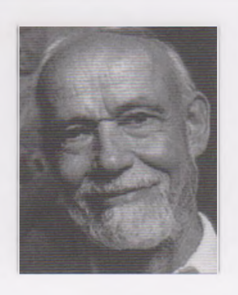
Las religiones del mundo

Hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales



Kairós

6ª Edición



He aquí una obra maestra, considerada la mejor introducción, y también la más asequible, a las grandes tradiciones religiosas del mundo.

Las religiones del mundo es un trabajo de más de treinta años que tuvo su embrión en una serie de la televisión pública norteamericana, se convirtió luego en el best-seller *Las religiones del hombre* –del que se vendieron más de dos millones de ejemplares–, y que el autor ha revisado profundamente para la actual edición.

Con un estilo claro, ameno y didáctico, Huston Smith va desgranando, una a una, todas las grandes tradiciones de sabiduría de la humanidad: hinduismo, budismo, confucianismo, taoísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo y las religiones tribales. De cada religión expone sus líneas maestras: las doctrinas filosóficas, la ética, la dinámica histórica, las instituciones, los caminos místicos, etc. Hay apartados especiales para las distintas corrientes y sensibilidades de cada religión. Toda la obra está salpicada de inteligentes reflexiones acerca de los símbolos y los valores religiosos, además de indagaciones sobre las similitudes y diferencias entre las distintas doctrinas.

Las religiones del mundo es, en suma, un libro de la mayor profundidad pero que no cae nunca en los extremos del superficialismo o del academicismo; un libro compuesto con portentosa habilidad, libro útil e imprescindible para toda persona que quiera entender otras religiones y civilizaciones y desee profundizar en las raíces de su propia cultura. El eminente profesor Seyyed Hossein Nasr lo ha calificado como «uno de los textos más importantes que se han escrito sobre la religión en el siglo XX».

Huston Smith está considerado una autoridad mundial en la historia de las religiones y la filosofía de las religiones comparadas. Ha sido profesor en la Universidad de Washington, Syracuse y el MIT. En la actualidad imparte clases en la Universidad de California (Berkeley). Es autor de numerosos libros, entre los que destaca *La verdad olvidada.*

Importado por
Distribuciones Mediterráneo SAC
RUC 20537069831
Boulevard 162, of 504
Santiago de Surco, Lima -Perú
(511)436 1530-(511)436 1413
SETIEMBRE 2011



Diseño cubierta: A. Pániker

ISBN 84-7245-466-5

9 788472 454668



OTROS LIBROS KAIRÓS:

MAJJHIMA NIKÂYA
LOS SERMONES MEDIOS DEL BUDDHA
Traducción del pali, introducción y notas de
Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea

Fascinante selección de discursos y sermones del Buddha extraída del *Majjhima-nikâya*. La traducción ha sido realizada directamente del pali por los mejores especialistas en la materia. La obra arroja una penetrante luz sobre varios de los temas básicos del budismo: la meditación *vipassanâ*, la doctrina del no-Yo o el comportamiento ético.

Zhuang zi
ZHUANG ZI
Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado

Junto al *Tao te king* y el *Lie zi*, el otro texto fundamental del taoísmo es el *Zhuang zi*. Pero, además, este clásico chino es una de las obras maestras de la literatura universal. Iñaki Preciado ha efectuado una traducción impecable, comentada con notas aclaratorias y una amena introducción a los preceptos básicos del taoísmo. Un libro imprescindible en toda biblioteca de la sabiduría perenne.

Kong Fu Zi (Confucio)
LUN YU
Reflexiones y enseñanzas
Traducción del chino, introducción y notas
de A. Hélène Suárez

Traducido directamente del chino, he aquí el libro más importante del maestro Confucio. Se trata de uno de los textos que más ha influído sobre el pensamiento y la cultura de media humanidad. Un clásico de la espiritualidad y la moral chinas. Indispensable tanto para aquellos que quieran profundizar en la espiritualidad de Extremo Oriente como para los que deseen una mejor comprensión de la cultura china.

Shankara
LA ESENCIA DEL VEDANTA

Shankara ha sido considerado como el más grande pensador hindú de todos los tiempos. En esta antología hemos querido abarcar toda la amplitud de su profundo mensaje advaítico (no-dualista) con sus textos más bellos y amenos. Incluye, entre otros, escritos tan importantes como *Vakyavritti*, *Atmabodha* o *Dakshinamurti Stotra*.

Iñaki Preciado
LAS ENSEÑANZAS DE LAO ZI

Uno de los mayores expertos en la cultura y la filosofía de China nos ofrece una magistral introducción al pensamiento del mítico iniciador del taoísmo filosófico y autor del famoso *Daode-jing*.

Idries Shah
LOS SUFIS
Introducción de Robert Graves

Esta es sin lugar a dudas la obra más importante que se ha escrito para el público occidental sobre sufismo. Para sus seguidores, el sufismo es la tradición secreta que se halla detrás de *todo* sistema religioso o filosófico. Gracias al enorme impacto que ha tenido esta obra en todo el mundo, I. Shah ha sido internacionalmente reconocido como la máxima autoridad sobre la materia.

Alan Watts
MITO Y RITUAL EN EL CRISTIANISMO

En este extraordinario libro, Alan Watts saca a relucir el verdadero carácter universal de la mitología cristiana. Interpretada a la luz de la filosofía perenne, Watts nos deleita descubriendo la fuente de sabiduría profunda del cristianismo.

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Mircea Eliade
MITO Y REALIDAD

Para el gran historiador de las religiones, Mircea Eliade, el mito es una realidad. No es sólo una imagen del pasado, sino un instrumento que el ser humano utiliza continuamente para percibir lo sagrado. Para ilustrar esta impresionante conclusión Eliade se adentra en las mitologías de la antigua Grecia, de los romanos, de los aborígenes de Australia, de los *Vedas*, del Medioevo europeo... o de las obras de Picasso, Joyce o Ionesco. Un libro del que tanto el especialista como el gran público sacarán un profundo provecho.

Ananda Coomaraswamy
EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Tiempo y eternidad son conceptos que todos conocemos: el primero como unidad de medida y el segundo asociado a lo imperecedero. Si pensamos más detenidamente veremos que el tiempo que parece ser medible está fuera de toda medida y que nada es imperecedero. Salvo el principio supremo que guía la vida nada es inconmensurable ni eterno. Coomaraswamy escribe sobre estos conceptos tal como aparecen tratados en el hinduismo, el budismo, el cristianismo, el islamismo y la cultura helénica.

Joseph Campbell
LOS MITOS
Y su impacto en el mundo actual

Mundialmente reconocido como la máxima autoridad en la materia, J. Campbell nos revela en este esclarecedor libro cómo los mitos que motivaron a sociedades pre-científicas, tanto de Oriente como de Occidente, resultan fascinantemente relevantes para nuestra sociedad actual.

Ken Wilber
CIENCIA Y RELIGIÓN
El matrimonio entre el alma y los sentidos

El objetivo de este extraordinario libro es nada más y nada menos que el de una reconciliación inteligente y no trivial entre el dominio de la ciencia y el dominio de la religión, divorciados y enfrentados desde hace ya varios siglos. Wilber repasa los distintos intentos de reconciliación románticos, idealistas y postmodernos, para ofrecer finalmente su propio punto de vista que casa la sabiduría perenne con una visión científica abierta y compatible.

Ken Wilber
UN DIOS SOCIABLE
Introducción a la sociología trascendental

Esta obra se aplica directamente a los grandes temas sociales, psicológicos y religiosos actuales, incluidos los nuevos movimientos occidentales, el influjo de las tradiciones místicas, la quiebra de la religión "civil", la psicología de la experiencia religiosa, la meditación o la moral.

Joseph Goldstein y Jack Kornfield
VIPASSANA
El camino para la meditación interior
Prólogo del Dalai Lama

El camino de la meditación "vipassana" es un viaje hacia el entendimiento de nuestros cuerpos, de nuestras mentes y de nuestras vidas. Una vía hacia la verdadera experimentación de la vida. Este libro incluye: los obstáculos a la meditación, desde las dudas y los miedos hasta el dolor de rodillas, y cómo superarlos, cómo integrar una vida de acción responsable con una vida sin apegos o hasta cómo entender la ley del karma.

LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Huston Smith

LAS RELIGIONES DEL MUNDO

Traducción del inglés de Beatriz López Buisán



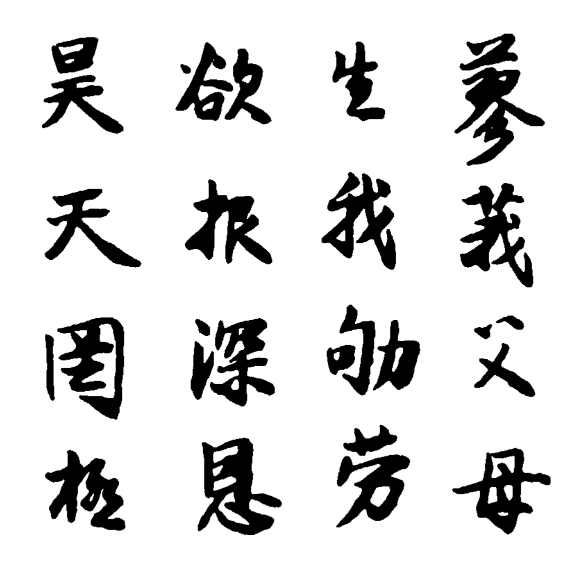
Título original: THE WORLD'S RELIGIONS

Primera edición: Mayo 2000
Sexta edición: Mayo 2011

ISBN-10: 84-7245-466-5
ISBN-13: 978-84-7245-466-8
Depósito legal: B-19.489/2011

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p.. Córcega 267. 08008 Barcelona
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

A Alice Longden Smith y Wesley Moreland Smith,
misioneros en China durante cuarenta y un años.



Cuando contemplo el sagrado *liao wo** mis pensamientos se vuelven
hacia aquellos que me concibieron, que me criaron y que ahora descansan.
Les devolvería todo lo que me prodigaron.
Pero, al igual que el cielo, son ya inabordables.

* Una clase de hierba que simboliza la paternidad.

… la vida de la religión como un todo
es la función más importante de la humanidad.
WILLIAM JAMES

La esencia de la educación es que sea religiosa.
ALFRED NORTH WHITEHEAD

Es necesario que tengamos el coraje y la vocación
de consultar las «tradiciones de sabiduría de la humanidad»,
y aprovecharlas.
E.F. SCHUMACHER

En 1970 escribí sobre un «mundo postradicional».
Hoy, creo que sólo las tradiciones vivas permiten que el mundo exista.
ROBERT N. BELLAH

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

En los años transcurridos desde que se publicó este libro por primera vez, la gente ha demostrado una mayor sensibilidad hacia las tendencias del uso del género en el idioma. En consecuencia, he sustituido el título original de *Las religiones del hombre* por el de *Las religiones del mundo*. Ningún libro puede abarcar todas las religiones del mundo. En éste se tratan individualmente las principales –según su antigüedad, impacto histórico y número actual de feligreses– y, dentro de una sola clasificación, las más pequeñas y tribales.

Además de adaptar el lenguaje a las necesidades del género, he añadido una nota breve sobre el sijismo y secciones sobre el budismo tibetano y el sufismo, la dimensión mística del islamismo. Además, he incluido una sección, «El proyecto confuciano», el material sobre el taoísmo ha sido objeto de una reelaboración considerable, al capítulo sobre judaísmo se ha incorporado una sección sobre el mesianismo y se ha dado un trato más detallado al Jesús histórico.

También he agregado al final un capítulo breve sobre las tradiciones orales. Lo he hecho, en parte, como reconocimiento de que las religiones históricas que abarca el libro son tardías, ya que durante la mayor parte de la historia humana la religión se vivía como algo tribal e intemporal, pero, en mucha mayor medida, porque nos permite afirmar nuestro pasado humano. En las últimas décadas se han reactivado las inquietudes por lo femenino y por la tierra, inquietudes que las religiones históricas –con excepción del taoísmo– han tendido a perder de vista, pero que las tribales conservan.

El tono un tanto informal del libro –aunque no falto de seriedad– se debe a que es producto de una serie de televisión que fue transmitida por lo que ahora es la Public Broadcasting System (Red de Emisoras Públicas). Y ya que la menciono, me permito volver a reconocer mi deuda con Mayo Simon, el productor, por el éxito que tenga el libro en materia de comuni-

cación. El objetivo del libro sigue siendo el mismo que se estableció para esa serie televisiva: introducir a las personas laicas e inteligentes en el corazón de las religiones más perdurables del mundo hasta el punto de que quizás puedan ver, e inclusive sentir, el porqué guían y motivan las vidas de quienes viven de acuerdo con ellas, y cómo lo hacen.

HUSTON SMITH
Berkeley, California,
mayo de 1991

AGRADECIMIENTOS

Si este libro tiene algún grado de sustancia y alcance, se deberá en buena parte al hecho de que cuento con amigos muy buenos y serviciales.

Los estudiantes del Massachusetts Institute of Technology, de Syracuse University, Hamline University, San Diego State University y de la University of California at Berkeley se unieron a los de la Washington University en Saint Louis (que participaron en la primera edición) para aportar contextos estimulantes en los que cobraron forma los conceptos.

El capítulo que guarda más semejanza con el de la primera edición es el dedicado al hinduismo, que conserva el sello de autoridad de Swami Satprakashananda, el entonces director espiritual de la Vedanta Society of Saint Louis. Los profesores K.R. Sundararajan y Frank Podgorski han revisado el borrador, apenas modificado, para esta edición. El doctor Gurudharm Singh Khalsa hizo lo propio con el apéndice sobre el sijismo.

Los otros capítulos importantes fueron mejorados por sugerencia de los siguientes consultores:

El budismo, por el profesor Masao Abe y el doctor Edwin Bernbaum.

El confucianismo, por el profesor Tu Wei-ming.

El taoísmo, por los profesores Ray Jordan, Whalen Lai y Steven Tainer.

El islamismo, por los profesores Seyyed Hossein Nasr, Daniel Peterson, Alan Godlas y Barbara von Schlegell.

El judaísmo, por los profesores Irving Gefter y Rabbí Aryeh Wineman.

El cristianismo, por los profesores Marcus Borg y Robert Scharlemann, los sacerdotes Owen Carroll y Leonidas Contas y el hermano David Steindl-Rast.

Las religiones primitivas, por Oren Lyons, jefe de los onondagas, y los profesores Robert Bellah, Joseph Brown, Sam Gill, Charles Long y Jill Raitt.

Stephen Mitchell revisó todo el libro con sus ojos de poeta y mejoró el estilo de manera apreciable. Scott Whittaker realizó la invalorable tarea de verificar las referencias bibliográficas. John Loudon fue un editor modelo.

Estoy inmensamente agradecido a todas las personas citadas y, a la vez, las exonero de toda responsabilidad por el uso que he hecho de sus sugerencias.

En una categoría totalmente aparte, lo que he dicho acerca del gran apoyo recibido para la primera edición es aún más válido para esta segunda edición. Cuando los autores agradecen la colaboración de la esposa, la imagen que suele crearse es la de una paciente mujer que, de manera respetuosa, realiza las labores del hogar andando de puntillas y, quizás, rezumando un aura de admiración y apoyo. Aunque estas virtudes no están ausentes en el presente caso, debe añadirse algo a esa imagen: una compañera alegremente envuelta en cada frase, suprimiendo con celo, modificando con habilidad e imaginación y (en el caso de esta segunda edición) contribuyendo de forma considerable a la sección sobre el budismo *Theravada*. Es por estas virtudes por lo que «su marido es conocido en los portales, cuando se sienta entre los ancianos del pueblo».

1. PUNTO DE PARTIDA

Aunque las personas que cito sólo son ahora un recuerdo para mí, comienzo esta segunda edición con los cuatro párrafos que contenía la primera.

Escribo estas líneas iniciales en un día que celebra toda la cristiandad, el Domingo de Comunión Mundial. El sermón en la misa a la que asistí esta mañana versó sobre el cristianismo como fenómeno universal. Desde las chozas de barro de África hasta la tundra canadiense, los cristianos se arrodillan hoy para recibir las especies de la Santa Eucaristía. Es un cuadro impresionante.

No obstante, mientras lo escuchaba con una mitad de mi mente, la otra volaba hacia un grupo más amplio de quienes buscan a Dios. Recordé a los judíos semitas que había visto seis meses atrás en su sinagoga: hombres de piel oscura, sentados sobre el suelo, descalzos y con las piernas cruzadas, envueltos en los mantos de oración que sus antepasados vestían en el desierto. Hoy están allí, al menos un quórum de diez, mañana y tarde, balanceándose adelante y atrás mientras recitan la *Tora*, gestos que heredan inconscientemente desde los siglos cuando a sus antepasados se les prohibió montar el caballo del desierto y desarrollaron este simulacro a modo de compensación. Yalcin, el arquitecto musulmán que me guió a través de la Mezquita Azul de Estambul, ha terminado su mes de ayuno del Ramadán, que comenzaba cuando estuvimos juntos; pero él también reza hoy, cinco veces, postrado en dirección a La Meca. Swami Ramakrishna, en su pequeña casa a orillas del Ganges, al pie del Himalaya, no hablará hoy; continuará con el silencio devoto que ha mantenido durante un lustro y que sólo rompe tres veces al año.

También a esta hora es probable que U Nu esté atendiendo a las delegaciones, las crisis y las reuniones de gabinete inherentes a un primer ministro, pero esta mañana, de cuatro a seis, antes de que el mundo le cayera encima, también él estuvo a solas con el Padre Eterno en la intimidad del

templo budista que queda junto a su casa en Rangún. Dai Jo y Lai San, monjes zen de Kioto, se le anticiparon en una hora. Han estado en pie desde las tres de la mañana, y hasta las once de la noche pasarán la mayor parte del día sentados, inmóviles en su posición de loto, mientras procuran sondear, con profundo recogimiento, la naturaleza de Buda que habita en el centro de sus propios seres.

¡Qué extraña compañía es ésta! Los seguidores de Dios de todos los países elevando sus voces al Dios de toda vida de las maneras más dispares que puedan imaginarse. ¿Cómo suena en las alturas? ¿Como un alboroto? ¿O las razas se fusionan en una armonía extraña, etérea? ¿Es que una religión va a la cabeza, o algunas hacen el contrapunto y la antifonía cuando no todas corean a la vez?

No podemos saberlo. Lo único que podemos hacer es escuchar, con mucho cuidado y suma atención, cada una de las voces cuando se dirigen a la divinidad.

Esta manera de escuchar define el propósito de este libro, que quizás se considere demasiado amplio. Las religiones que nos proponemos tratar circundan el mundo. Sus historias datan de miles de años, y nunca han motivado a tantas personas como hoy. ¿Es posible escucharlas con seriedad dentro de los límites de un solo libro?

La respuesta es afirmativa, porque escucharemos temas bien definidos. Pero éstos deben ser enunciados desde el comienzo para evitar que se produzcan imágenes distorsionadas.

1. Éste no es un libro de texto sobre la historia de las religiones, lo que explica los pocos nombres, fechas e influencias sociales que contiene. Hay otros libros útiles que tratan de esos factores.[1] Éste también podría haber estado repleto de esos hechos y cifras, pero no es su intención repetir ese trabajo y hacer, además, el propio. En este libro, los hechos históricos se limitan al mínimo necesario para localizar en el espacio y el tiempo las *ideas* sobre las que se centra. Se han hecho todos los intentos posibles por evitar la erudición al tratarse los fundamentos, que deben ser sólidos, o sea, por omitir el andamiaje que oscurecería las estructuras que se analizan.

2. Ni siquiera en cuanto hace al significado intenta este libro dar una visión acabada de las religiones que considera, ya que las diferencias que cada una tiene con las demás son demasiado numerosas como para señalarlas en un solo capítulo. A modo de ilustración, basta con pensar sólo en el cristianismo. Los cristianos ortodoxos orientales rezan en catedrales ornamentadas, mientras que los cuáqueros consideran que hasta las agujas de éstas son una profanación. Hay cristianos místicos y cristianos que rechazan el misticismo. Hay cristianos testigos de Jehová y cristianos unitarios.

¿Cómo es posible decir en un capítulo de dimensiones manejables lo que el cristianismo significa para todos los cristianos?

Como la respuesta obvia es que eso es imposible, la selección es inevitable. La interrogante con que se enfrenta un autor no consiste en decidir si elegirá algunos de los muchos puntos de vista; la interrogante se reduce a *cuántos* y *cuáles* presentará. En este libro, la primera tiene una respuesta breve. Intento tratar con razonable justicia las diversas perspectivas en lugar de pretender catalogarlas todas. En el caso del islamismo, este enfoque ha significado dejar de lado el tema chiismo/sunnismo y las divisiones tradicional/modernista, pero mencionar las diferentes actitudes hacia el sufismo. En cuanto al budismo, destaco sus tradiciones Hinayana, Mahayana y Vajrayana, pero omito las principales escuelas dentro de la Mahayana. Las subdivisiones nunca son más de tres, no sea cosa que los árboles nos impidan ver el bosque. Dicho de otra manera: ¿cuántas doctrinas cristianas incluiría usted si tratara de describir el cristianismo a un tailandés activo, inteligente e interesado? Sería muy difícil pasar por alto las diferencias entre la católica romana, la ortodoxa griega y la protestante, pero con toda probabilidad no se pondría usted a explicar las que separan a la baptista de la presbiteriana.

Cuando consideramos *qué* puntos de vista presentar, la pauta consistió en dar importancia a los intereses de los supuestos lectores. Para determinar esta importancia se tuvieron en cuenta tres consideraciones. La primera fue una simple cuestión de números. Hay algunas religiones que deben ser conocidas por todos por el sencillo hecho de que sus seguidores son cientos de millones. La segunda fue la importancia para la mentalidad moderna. Dado que el beneficio último que puede proporcionar un libro como éste es ayudar a ordenar la vida del propio lector, le he dado prioridad (con cautela, aunque con cierta confianza) a lo que puede estimarse como las expresiones contemporáneas de estas religiones. La tercera consideración fue la universalidad. Todas las religiones mezclan principios universales con peculiaridades locales. Los principios, cuando se los resalta y aclara, se refieren a lo que genéricamente es humano en todos nosotros. Las peculiaridades, ricas combinaciones de ritos y leyendas, no son fáciles de entender para los foráneos. Una de las ilusiones del racionalismo es creer que los principios universales de la religión son más importantes que los ritos y los ceremoniales que la sustentan. Hacer esa afirmación es como sostener que las ramas y las hojas de un árbol tienen más importancia que las raíces que lo nutren. Sin embargo, para este libro son más importantes los principios que los contextos, aunque no sea más que porque el autor se ha pasado años trabajando en ellos.

He leído libros que han dado vida a los contextos mismos, como el de Heather Wood, *Third Class Ticket*, para los hindúes, el de Lin Yu-tang, *My*

Country and My People, para los chinos, y el de Shalom Rabinowitz, *The Old Country,* para los judíos de la Europa oriental. Acaso algún día alguien escribirá un libro sobre las grandes religiones que arraigan a esos pueblos en sus entornos sociales. Pero ése es un libro que leeré, no que escribiré. Conozco mis limitaciones y me atengo a aquellos campos de los cuales pueden sacarse ideas.

3. Este libro no es un recuento equilibrado del tema que trata. La advertencia es importante. Tiemblo al pensar en la conmoción de un lector que, habiendo terminado el capítulo sobre hinduismo, se enfrascase de inmediato en el hinduismo descrito por Nehru como «una religión que esclaviza»: su templo de Kali en Calcuta, la maldición de su sistema de castas, sus dos millones de vacas adoradas hasta el punto de ser una molestia, sus faquires ofreciendo sus cuerpos a las chinches a modo de sacrificio. ¿Y qué sería del lector que fuese transportado a Bali, con sus teatros llamados Visnú-Hollywood y sus librerías que comercian activamente con los tebeos *Klasik*, en los que los dioses y las diosas hinduistas abaten cantidades de feos demonios con revólveres de rayos cósmicos?

Yo conozco el contraste. Lo percibo nítidamente entre lo que he escrito sobre el taoísmo y el taoísmo que me rodeaba en China cuando era niño, sumido casi por completo en el augurio, la necromancia y la superstición. Es como el contraste entre el Cristo Silencioso y el Gran Inquisidor, o entre la quietud de Belén y las grandes tiendas donde atruena *Noche de paz* para promover las ventas navideñas. La historia completa de la religión no es color de rosa; a menudo es despiadada. La sabiduría y la caridad son intermitentes, y el resultado neto es profundamente ambiguo. Una visión equilibrada de la religión debería incluir el sacrificio humano y las víctimas propiciatorias, el fanatismo y la persecución, las Cruzadas cristianas y las guerras santas del islamismo. Debería abarcar las cazas de brujas en Massachusetts, los juicios amañados de Tennessee y la adoración de las serpientes en las montañas Ozark. La lista no tendría fin.

¿Por qué, entonces, no se incluyen estas cosas en las páginas que siguen? Mi respuesta es tan simple que puede parecer cándida. Éste es un libro sobre valores. Es probable que en el curso de la historia humana se haya escrito tanta música buena como mala, pero no esperamos que en las clases de educación musical se les conceda igual atención y, además, siendo el tiempo tan escaso, suponemos que lo dedicarán a la mejor. Yo he adoptado un estrategia similar respecto de la religión. En un libro reciente sobre derecho, el autor confiesa que ha escrito sobre las leyes con amor. Si algo tan impersonal como la ley puede enamorar a un autor, no es de extrañar que la religión, lo mejor de ella, haya enamorado a otro autor. Otros

tendrán interés en determinar si la religión en su totalidad ha sido una bendición o una maldición. Pero ése no ha sido mi interés.

Habiendo expresado cuál es mi interés –lo mejor de las religiones del mundo– permítaseme decir qué es lo que entiendo por mejor, comenzando por señalar lo que no lo es. En una fábula de Lincoln Steffens, un hombre trepa a la cima de una montaña y, poniéndose de puntillas, se apodera de la Verdad. Satán, sospechando que la escalada se hacía con malas intenciones, lo había hecho seguir por uno de sus subalternos. Pero cuando el demonio le informó alarmado del éxito del hombre –que se había apoderado de la Verdad– Satán no se inmutó. «No te preocupes –le dijo bostezando–, le tentaré para que la institucionalice.»

Esta historia ayuda a separar lo mejor de lo ambiguo en la religión. El contenido de este libro está destinado a demostrar que las autorizadas verdades teológicas y metafísicas de las religiones del mundo han sido inspiradas. Las instituciones –incluidas de manera enfática las religiosas– son harina de otro costal. Constituidas por gente con debilidades innatas, las instituciones están hechas de vicios y virtudes. Cuando se multiplica el número de vicios, como, por ejemplo, las lealtades internas contra las externas, los resultados pueden ser espantosos, hasta el punto de llegar a sugerir –como lo ha hecho algún gracioso– que el mayor error jamás cometido por la religión fue mezclarse con la gente. De hecho, esto no es verdad, porque si se hubiese mantenido alejada de la gente no hubiera dejado huellas en la historia. Dadas las opciones –mantenerse alejada, como un cúmulo de conocimientos desencarnados, o dejar su impronta en la historia institucionalizando esos conocimientos– la religión eligió el camino más sabio.

Este libro celebra esa elección sin seguir su historia –ya he dicho que no trata de la historia religiosa–, por lo que adopta lo que, de cierta manera, es el medio más fácil de quedarse con la mejor parte de la historia: las verdades que preservan las instituciones religiosas y que, a su vez, les dan potestad. Cuando se criban las religiones en busca de esas verdades, surge un aspecto distinto, más puro; se convierten en las tradiciones de sabiduría del mundo. («¿Dónde está el conocimiento que se pierde en la información? ¿Dónde está la sabiduría que se pierde en el conocimiento?» T. S. Eliot.) Comienzan a parecerse a bancos de datos que albergan la sabiduría expurgada de la raza humana. Como este libro se centra en esos depósitos de sabiduría, su título alternativo podría haber sido «Las grandes tradiciones de sabiduría del mundo».

4. Por último, éste no es un libro sobre religiones comparadas en el sentido de pretender comparar sus valores. Las comparaciones siempre tienden a ser odiosas, y las que se hacen entre religiones son las más odiosas

de todas. Por tanto, no se supone aquí ni que una religión sea superior a otra ni que deje de serlo. Arnold Toynbee señaló: «Hoy no existe ser vivo que sepa lo suficiente como para decir con seguridad si una religión ha sido más importante que todas las demás». Yo he tratado de dejar que reluzca lo mejor de cada religión, presentándolas en la forma en que he descubierto que la ven sus más fervientes seguidores. Los lectores pueden hacer comparaciones, si así lo desean.

Al decir lo que no es este libro, he comenzado a decir lo que sí es, pero permítanme ser más explícito.

1. Es un libro que pretende abarcar el mundo. En un sentido, este deseo está destinado al fracaso, por supuesto, dado que, aun estirados al máximo, no alcanza un solo par de brazos, y además hay que plantar los pies en algún lado. Pero, para empezar con lo más obvio, digamos que el libro fue escrito en inglés, lo que en cierta medida lo limita desde el comienzo. Luego están las referencias cruzadas, presentadas para facilitar la entrada en terreno extranjero. Hay proverbios de China, cuentos de la India y paradojas de Japón, pero la mayor parte de las ilustraciones son occidentales: una frase de Shakespeare, un versículo de la *Biblia*, una sugestión del psicoanálisis (Eliot y Toynbee ya han sido citados). Más allá del idioma, sin embargo, el libro es incorregiblemente occidental, ya que está dirigido a la mentalidad contemporánea de Occidente. El autor, por ser también ésa su mentalidad, no tuvo elección, pero debe aceptarse con el reconocimiento de que el libro hubiera sido diferente si lo hubiese escrito un budista zen, un musulmán sufí o un judío polaco.

Por tanto, este libro tiene un hogar, cuyas puertas se abren y cierran libremente, una base desde la cual poder partir de viaje, y a la cual retornar sólo para volver a emprender otros viajes, mediante el estudio y la imaginación cuando no sean reales. Si es posible añorar al mundo, aun esos lugares que uno nunca ha visitado y que sospecha que nunca visitará, este libro ha nacido de esa añoranza.

Vivimos en un siglo fantástico. Dejo a un lado los increíbles decubrimientos de la ciencia, y también el filo de la navaja –sobre el que nos ha situado– que separa sus logros de nuestra condena, para hablar de la nueva situación entre los pueblos. Todos los países del planeta se han convertido en vecinos nuestros, China al otro lado de la calle, Oriente Medio junto a la puerta de atrás. Por todas partes se ven jóvenes con mochilas, y los que se quedan en casa disponen de incontables libros, documentales y visitas del extranjero. Oímos decir que Oriente y Occidente se están encontrando, pero eso es una subestimación. Están siendo arrojados el uno hacia el otro, lanzados con la fuerza de los átomos, la velocidad de los aviones de reac-

ción, la agitación de las mentes impacientes por conocer las formas de ser de otros. Cuando los historiadores vuelvan la vista a nuestro siglo, quizás lo recuerden no por los viajes espaciales y la liberación de la energía nuclear, sino por haber sido el momento en que los pueblos del mundo comenzaron a tomarse en serio entre sí.

El cambio que esta nueva situación exige de todos nosotros, que de repente hemos sido catapultados de villas y ciudades al escenario mundial, es asombroso. Hace dos mil quinientos años, sólo un hombre excepcional como Diógenes pudo declarar: «Yo no soy ni ateniense ni griego, sino un ciudadano del mundo». Hoy, todos debemos luchar para hacer nuestras esas palabras. Nos encontramos en un momento de la historia en que cualquiera que sea sólo japonés o americano, sólo oriental u occidental, es sólo medio ser humano. La otra mitad que late con el pulso de toda la humanidad está aún por nacer.

Tomando prestada una imagen de Nietzsche podemos decir que hemos sido llamados a convertirnos en bailarines cósmicos, que no permanecen mucho tiempo en un lugar sino que giran suavemente y saltan de una posición a otra. Como ciudadano del mundo, el bailarín cósmico será un auténtico hijo de la cultura de sus padres y, a la vez, estará estrechamente vinculado a todo. Las raíces del bailarín en la familia y la comunidad serán profundas, pero en esas profundidades encontrará la capa freática de una humanidad común. Porque, ¿no es el bailarín también humano? Si pudiese ver lo que le ha interesado a otros, ¿no podría acaso interesarle también a él? Es una perspectiva emocionante. El debilitamiento de las divisiones inducirá a realizar intercambios que a veces producen híbridos, pero que mayormente enriquecen las especies y sustentan su fuerza.

Son diversos los motivos que nos impulsan a entender el mundo. Una vez fui conducido en un bombardero a una base de la fuerza aérea para que les hablara a unos oficiales acerca de las religiones de otros pueblos. ¿Por qué? Obviamente porque esos oficiales algún día podrían tener que tratar con esas gentes como aliadas o enemigas. Ésta es una razón para que las conozcamos. Quizás sea una razón fruto de la necesidad, pero uno espera que haya otras. Hasta el objetivo de evitar un conflicto militar mediante la diplomacia es provisional, porque es instrumental. La razón más importante para comprender a otros es intrínseca: disfrutar del ángulo más amplio que la visión ofrece.

Es evidente que hablo de la visión y la vista a modo de metáfora, pero la vista ocular se ajusta perfectamente como analogía. Sin dos ojos –visión binocular– no se divisa la tercera dimensión. Hasta que la vista converge en más de un ángulo, el mundo se ve tan plano como una tarjeta postal. Los

beneficios de tener dos ojos son de orden práctico: nos evitan chocar con las sillas y nos permiten calcular la velocidad de los coches cuando se acercan. Pero el beneficio máximo es ver en profundidad el mundo mismo, las vistas que se suceden ante nuestros ojos, los panoramas que se extienden a nuestros pies. Lo mismo ocurre con «el ojo del alma», como lo llamó Platón. «¿Qué saben de Inglaterra los que sólo conocen Inglaterra?»

He reconocido que son importantes los beneficios prácticos que brinda el poder mirar el mundo a través de los ojos de otros. Permiten, por ejemplo, que las empresas occidentales hagan negocios con China y que los diplomáticos tropiecen con menos frecuencia. Pero no es necesario hacer un recuento de los beneficios mayores. Entrever lo que para los japoneses significa pertenecer; sentir con una abuela birmana lo que es pasajero y lo que es perdurable en la vida; entender cómo pueden los hindúes considerar que sus personalidades son máscaras que cubren el infinito que llevan dentro; explicarse la paradoja de un monje zen que asegura que todo es sagrado, pero que se abstiene escrupulosamente de realizar ciertos actos; sacar a la luz cosas de esta naturaleza es añadir dimensiones a la vista del espíritu, es contar con otro mundo en el que vivir. No es tener buena voluntad lo único que es bueno sin cualificación alguna –como propuso Kant–, ya que la voluntad puede ser bien intencionada sólo en áreas limitadas. Lo único que es incondicionalmente bueno es tener una visión global, ampliar la comprensión que se tiene de la naturaleza última de las cosas.

Estas ideas acerca del entendimiento del mundo conducen sin rodeos a las religiones del mundo, dado que la forma más segura de llegar al corazón de la gente es a través de su religión, siempre que ésta no se haya fosilizado. Y esta distinción entre las religiones vivas y las muertas nos trae al segundo intento constructivo de este libro.

2. Este libro toma la religión en serio. No es una guía turística. No gratifica a los buscadores de curiosidades, no peina las religiones de los pueblos para sacar a la luz hechos apasionantes; no contiene ni ascetas en camas de clavos, ni crucifixiones entre penitentes en México, ni torres de silencio parsi donde se expone a los muertos para consumo de los buitres, ni esculturas eróticas, ni incursiones en el sexo de los *Tantras*. Las grandes religiones contienen ese tipo de material, pero concentrarse en ello constituye la más burda forma de vulgarización.

Hay otras maneras más sutiles de empequeñecer la religión. Una de ellas es reconocer su importancia, pero eso es para otros: para gente del pasado, de otras culturas, para gente que necesita reanimar su ego a fin de fortalecerlo–. Éste tampoco será nuestro enfoque. En el libro se utiliza la tercera persona. Hablamos de los hinduistas, budistas, confucionistas, musulmanes

refiriéndonos siempre a «ellos». Sin embargo, tras esta fachada, nuestra más profunda inquietud es para con nosotros mismos. La razón principal por la cual me encuentro retomando las grandes tradiciones de sabiduría del mundo es encontrar ayuda en cuestiones que no he podido abarcar por mí mismo. Dada la semejanza esencial que hay en la naturaleza humana –en todos nosotros prevalece lo humano–, supongo que esas cuestiones también conciernen a los lectores de este libro.

Se evita en este libro toda condescendencia hacia la religión, incluso en sus formas más sutiles, como las que la honran no por sí misma sino por sus frutos: la contribución a las artes, a la tranquilidad de espíritu o a la cohesión de grupo. El libro trata de la religión que existe, en contraste con William James, no como un hábito opaco sino como una fiebre aguda. Trata de la religión viva. Y cuando la religión cobra vida, despliega una cualidad sorprendente: se apodera de todo. Lo demás, en su totalidad, se atenúa y, aunque no se pierda por completo, asume un papel secundario.

La religión viva enfrenta al individuo con la opción más trascendental que pueda ofrecerle la vida. Es un llamado al alma para que emprenda la mayor aventura que puede realizar, un viaje a través de las selvas, las cimas y los desiertos del espíritu humano. El llamado es para afrontar la realidad, para dominar el ego. Aquéllos que se atreven a escuchar y seguir ese llamado secreto pronto conocen los peligros y las dificultades de este viaje solitario.

> ¡Un agudo filo de navaja, duro de atravesar,
> un difícil sendero es éste!, declaran los poetas.[2]

La ciencia hace sus principales contribuciones a necesidades nimias, solía decir gustoso el juez Holmes, añadiendo que la religión, por pequeños que sean sus éxitos, al menos se ocupa de las cosas que más importan. En consecuencia, cuando un espíritu solitario logra hacer en este plano las mayores conquistas, se convierte en algo más que un rey o una reina. Se convierte en un redentor del mundo. Su efecto dura milenios, bendiciendo el laberíntico curso de la historia durante siglos. «¿Quiénes son [...] los más grandes benefactores de la actual generación de la humanidad? –preguntaba Toynbee–. Yo diría que Confucio y Lao Tzu, Buda, los profetas de Israel y Judá, Zoroastro, Jesús, Mahoma y Sócrates.»[3]

Su respuesta no es de extrañar, ya que la religión auténtica constituye el resquicio más claro por el cual penetran en la vida humana las inagotables energías del cosmos. Por tanto, ¿qué puede rivalizar con su poder para inspirar los núcleos más profundamente creativos de la vida? Partiendo desde

ahí, a través del mito y el rito la religión aporta los símbolos que impulsan la historia hacia delante hasta que, al final, su poder se desgasta y la vida aguarda una nueva redención. Este modelo recurrente conduce incluso a los impíos, como George Bernard Shaw, a inferir que la religión es la única verdadera fuerza motriz del mundo. (Alfred North Whitehead añadió la ciencia, lo cual eleva el número a dos.)[4] Es la religión como potencia moral la que tenemos por objetivo en los capítulos que siguen.

3. Para finalizar, con este libro se hace un verdadero esfuerzo en el sentido de la comunicación. Creo que es una obra de transferencia, una obra que trata no sólo de penetrar los mundos de los hinduistas, los budistas y los musulmanes, sino también de tender puentes entre esos mundos y el del lector. El estudio de la religión puede ser tan técnico y académico como cualquier otro, pero yo he procurado no perder de vista la importancia de este material para los problemas que los seres humanos afrontan hoy. «Si no puedes, a la larga, contar a todo el mundo lo que has estado haciendo–escribió un gran científico que también fue un espléndido comunicador–, tu quehacer no tendrá valor alguno.»[5]

Este interés por la comunicación conduce a la postura ya expresada acerca de la erudición histórica.

Que yo sepa, no hay en estas páginas nada contrario a los hechos de evidencia histórica pero, aparte de evitar decididas inexactitudes, la cuestión está lejos de ser sencilla. He quitado mucho material y he simplificado los detalles históricos que parecían aminorar el ritmo y oscurecer lo esencial. En ocasiones he incluido corolarios que parecían estar implícitos y he introducido ejemplos que parecen acordes con el tema, pero que no se encuentran en los propios textos. Estas libertades pueden dar pie a que alguien crea que «se tratan los hechos a la ligera», pero la exactitud histórica no es la cuestión esencial. La religión no es una cuestión de hechos, sino de significados. Valga aquí una analogía bioquímica: «Pese a que se conoce la estructura de la moléculas proteínicas hasta la ubicación de sus átomos en un exacto espacio tridimensional, no tenemos ni la mas pálida idea acerca de cuáles son las reglas para integrarlas en su forma natural».[6] La analogía entre la religión y la bioquímica se encuentra, respecto de la primera, en los datos que los estudios históricos, sociológicos, antropológicos y textuales manejan acerca de ella. Éstos podrían ser tan completos como los conocimientos del bioquímico acerca de la estructura atómica de las moléculas de las proteínas pero, por sí mismos, carecen de vida. Yo he intentado, de forma implícita, aplicar en este libro las "reglas" que "integran" los hechos religiosos "en su forma natural". He tratado de que vivan de forma religiosa.

Estamos a punto de iniciar un viaje al espacio y al tiempo, y a la eterni-

dad. Los lugares serán, a menudo, distantes, los tiempos, remotos, los temas, más allá de todo espacio y tiempo. Tendremos que usar términos extranjeros, en sánscrito, en chino y en árabe. Intentaremos describir los estados de conciencia que las palabras sólo pueden esbozar. Utilizaremos la lógica para tratar de acallar las risas que pueda producir nuestro intento. Y, por último, fracasaremos. Dado que nuestra mentalidad es de naturaleza diferente, jamás entenderemos del todo las religiones que no sean las propias. Pero si tomamos en serio esas otras religiones, quizás no fracasemos del todo. Y para tomarlas en serio sólo debemos hacer dos cosas. En primer término, tenemos que considerar a sus seguidores como hombres y mujeres que afrontaron problemas muy similares a los nuestros. En segundo lugar, debemos apartar de nuestras mentes todos los conceptos previos que pudieran disminuir nuestra sensibilidad o disposición para percibir nuevos puntos de vista. Si ponemos a un lado los conceptos preconcebidos sobre estas religiones, considerando cada una de ellas como producto de gente que luchaba por encontrar algo que diera socorro y sentido a sus vidas, y si entonces tratamos sin prejuicios de ver con nuestros propios ojos lo que ellos vieron, si hacemos ambas cosas, el tupido velo que nos separa puede convertirse en una gasa.

Un destacado anatomista solía poner fin a su clase con incipientes estudiantes de medicina con palabras pertinentes para nuestra propia aventura: «En este curso trataremos de carne, huesos, células y nervios, y habrá momentos en que todo parecerá terriblemente frío. Pero jamás lo olviden: ¡Todo está vivo!».

2. EL HINDUISMO

Si se me preguntara bajo qué cielo la mente humana [...] ha meditado con profundidad acerca de los problemas más grandes de la vida y ha encontrado, para algunos, soluciones que bien merecen la atención hasta de aquéllos que han estudiado a Platón y a Kant, habría de señalar a la India. Y si me preguntase a mí mismo de qué literatura podemos nosotros, que nos hemos nutrido casi con exclusividad de los pensamientos de los griegos y los romanos y de una raza semita, la judía, extraer el correctivo más necesario para que nuestra vida sea más perfecta, más amplia, más universal, de hecho, una vida más verdaderamente humana [...] de nuevo habría de señalar a la India.

MAX MÜLLER

El 16 de julio de 1945, en la profunda intimidad de un desierto de Nuevo México, tuvo lugar un hecho que quizás sea el más importante del siglo XX. Culminaba allí una reacción en cadena de descubrimientos científicos que se había iniciado en la universidad de Chicago y que se había concentrado luego en el "Emplazamiento Y" de Los Álamos. La primera bomba atómica fue, como se dice, un éxito.

Nadie había sido más eficaz para este logro que Robert Oppenheimer, director del proyecto de Los Álamos. Alguien que lo observaba de cerca aquella mañana nos ofreció la siguiente descripción: «Se ponía más tenso a medida que transcurrían los últimos segundos. Apenas respiraba. Se agarró a un poste para sostenerse. Cuando se oyó la voz de "ahora" y se vio aquel tremendo estallido de luz, seguido [...] del profundo estruendo de la explosión, la expresión de su cara fue de un alivio enorme». Valga esto para el aspecto externo. Pero lo que pasó por la mente de Oppenheimer en aquellos momentos, como él mismo recordó más tarde, fueron dos líneas de la *Bhagavad Gita* en las cuales Dios dice:

Me he convertido en la muerte, la devastadora de mundos;
en espera de esa hora en que esté a punto su destrucción.

Este incidente constituye un símbolo profundo para el comienzo de este capítulo, al que se une la vida de Mahatma Gandhi para crear el ambiente de la religión que hemos de explorar. En una época en que la violencia y la paz han tenido los enfrentamientos más fatídicos de la historia, el nombre de Gandhi se convirtió a mediados de este siglo en el contrapeso de los de Stalin y Hitler. El éxito que le atribuye el mundo a este hombre –que pesaba menos de cincuenta kilos y cuyas posesiones al morir valían menos de dos dólares– fue la retirada pacífica de los británicos de la India, pero lo que se conoce menos, aun entre su propia gente, es que redujo la dimensión de un obstáculo más formidable que el de la raza en América. Dio nuevo nombre a los intocables *harijan* de la India, los "hombres de Dios", y los elevó a la categoría humana. Con este acto creó la estrategia de la no violencia, a la vez que inspiró el equiparable movimiento de integración racial de Martin Luther King en los Estados Unidos.

La inspiración y la estrategia de Gandhi nos introduce directamente en el tema de este capítulo, ya que en su *Autobiografía* dice: «El poder que tengo para operar en el campo político se deriva de mis experiencias en el campo espiritual», a lo que añade que en ese campo espiritual «la verdad es el principio soberano, y la *Bhagavad Gita* es el libro por excelencia para el conocimiento de la Verdad».

Lo que la gente quiere

Si tomásemos el hinduismo como un todo –su vasta literatura, sus rituales complicados, sus extendidas costumbres, su arte opulento– y lo convirtiéramos en una única expresión, nos encontraríamos diciendo: puedes tener todo lo que quieras.

Esto es prometedor, pero el problema vuelve a caer en nuestras manos porque, ¿qué *es* lo que queremos? Es fácil dar una respuesta simple, pero no dar una buena respuesta. La India ha vivido con esta interrogante durante años, y aún aguarda la respuesta. Según ella, los seres humanos quieren cuatro cosas.

Para empezar, quieren placer. Esto es natural. Todos nacemos con reactivos naturales al dolor y al placer. Si no los tuviésemos en cuenta, y dejásemos las manos sobre estufas calientes o saliésemos por las ventanas de una segunda planta, moriríamos pronto. Por tanto, ¿qué puede ser más obvio que seguir los llamados del placer y entregarnos a ellos?

Habiendo oído decir, porque es una alegación corriente, que la India es asceta, que pertenece a otro mundo y que niega la vida, cabría esperar que su actitud hacia los hedonistas fuese reprensora, pero no lo es. Es cierto que la India no tiene el placer como bien supremo, pero ello no equivale a condenarlo. En efecto, a quien busca el placer la India le dice: Ve tras él, no tiene nada de malo: es uno de los cuatro fines de la vida. El mundo está inundado de belleza y pleno de delicias sensuales. Además, hay mundos por encima de éste –que también experimentaremos a su debido tiempo– donde los placeres se multiplican un millón de veces con cada peldaño que se asciende. El hedonismo requiere, como todo, de sentido común. No todo impulso puede seguirse con impunidad. Los pequeños objetivos inmediatos deben sacrificarse en aras de fines más amplios, y los impulsos que podrían herir a otros deben frenarse para evitar antagonismos y remordimientos. Sólo el estúpido mentirá, robará y engañará para lograr un beneficio inmediato, o sucumbirá a las adicciones. Pero mientras se acaten las leyes básicas de la moralidad, uno es libre de buscar todo el placer que desee. Los textos hinduistas, lejos de condenar el placer, contienen indicaciones para ampliarlo. Para las personas sencillas que buscan el placer casi con exclusividad, el hedonismo es poco más que un régimen para asegurar la salud y la prosperidad; pero para las del otro extremo de la escala, las más complicadas, ofrece una estética sensual que conmueve por lo explícita. Si el placer es lo que usted quiere, no reprima el deseo. Persígalo con inteligencia.

Esto es lo que dice la India, mientras espera. Espera el momento –que le llegará a todos, aunque no a todos en la vida presente– en que uno se dé cuenta de que el placer no es todo lo que uno desea. La razón por la cual todos llegan a descubrir esto no se debe a que el placer sea malo, sino a que es demasiado trivial como para satisfacer toda la naturaleza del ser. El placer es esencialmente privado, y el ser es un objeto demasiado pequeño para producir un entusiasmo perpetuo. Soren Kierkegaard probó durante un tiempo lo que llamó la vida estética, con el placer como principio, pero sólo consiguió experimentar su fracaso total, que describió en *La enfermedad mortal.* En su *Diario* dice al respecto: «En el inagotable océano del placer he tratado en vano de encontrar un lugar donde echar anclas. He sentido el poder casi irresistible con que un placer conduce a otro, la clase de entusiasmo adulterado que es capaz de producir, el aburrimiento, el tormento que le suceden». Hasta de algunos *playboys* –a quienes no suele atribuírseles profundidad– se dice que han concluido, como expresó uno hace poco, que «he llegado a ver como oropel lo que ayer era un encanto». Tarde o temprano todos quieren experimentar algo más que una miríada de placeres momentáneos, por deleitosos que éstos sean.

Cuando llega este momento, los intereses del individuo suelen dirigirse hacia el segundo de los objetivos principales de la vida, el éxito terrenal[1] con sus tres componentes: la riqueza, la fama y el poder. Éste también es un objetivo valioso que no debe ser ni despreciado ni condenado. Además, las satisfacciones que brinda son más duraderas, porque –a diferencia del placer– el éxito es un logro social y, como tal, implica las vidas de otras personas. Por esta razón tiene una proyección y una importancia de las que carece el placer.

Para el público occidental no es necesario discutir este aspecto. El temperamento de los angloamericanos no es voluptuoso. Los visitantes del extranjero no encuentran que los pueblos anglófonos se diviertan mucho, ni que se sientan inclinados a divertirse; están demasiado ocupados. Enamorados no de la sensualidad sino del éxito, lo que debe argüirse en Occidente no es que los beneficios de ese logro excedan a los de los sentidos, sino que el éxito también tiene sus limitaciones, que "¿cuánto vale?" no significa "¿cuánto tiene?".

La India reconoce que los deseos de poder, posición y posesión son profundos, y también que, de por sí, no merecen ser despreciados. Es indispensable tener algún grado de éxito terrenal para mantener una familia y cumplir los deberes cívicos con responsabilidad. Por encima de este mínimo, los logros terrenales confieren dignidad. Pero, finalmente, también estas compensaciones tienen un plazo, por las limitaciones que detallamos a continuación.

1. La riqueza, la fama y el poder son exclusivos, por tanto, competitivos y, en consecuencia, precarios. A diferencia de los valores mentales y espirituales, no se multiplican cuando se los comparte; no pueden ser distribuidos sin que merme la porción propia. Si yo poseo un dólar, ese dólar no es de otro; mientras yo estoy sentado en una silla, nadie más puede ocuparla. Los mismo sucede con la fama y el poder. La idea de una nación donde todos sean famosos es, en sí, una contradicción, y si el poder se repartiese de forma equitativa, nadie sería poderoso en el sentido en que solemos utilizar la palabra. Entre la competitividad de estos bienes y su precariedad hay sólo un paso. Dado que otras personas también aspiran al éxito, ¿quién sabe cuándo cambiará de manos?

2. El deseo de éxito es insaciable. Pero cabe hacer aquí una salvedad, porque en realidad la gente logra tener suficiente dinero, fama y poder. Es cuando convierte estos bienes en su máxima aspiración cuando sus anhelos no pueden ser satisfechos, porque la gente nunca tiene bastante de lo que no desea y porque no son éstas las cosas que desea de verdad. Para ponerlo en palabras hinduistas: «Intentar eliminar el deseo de riquezas con dinero es como tratar de apagar un incendio echándole mantequilla».

Occidente también conoce este concepto. «La pobreza no radica en la reducción de las posesiones, sino en el aumento de la codicia», escribió Platón, y Gregorio Nacianceno, un teólogo, concuerda al decir: «Si pudieras procurarte todas las riquezas del mundo, quedarían aún más cuya carencia te dejaría en la pobreza». «El éxito es un objetivo sin punto de saturación», escribió recientemente un psicólogo, y unos sociólogos que estudiaron una ciudad de la región centro-oriental de los Estados Unidos encontraron que «tanto los comerciantes como los trabajadores, que se mueven como desesperados para producir el dinero que ganan, mantienen el ritmo aún más acelerado de sus deseos subjetivos». Fue de la India de donde tomó Occidente la parábola del carretero que mantiene a su asno en movimiento gracias a la zanahoria que, colgada de una estaca fijada en el arnés, oscila ante su morro.

3. El tercer problema del éxito terrenal es idéntico al del hedonismo. También su significado se centra en el ser, que demuestra ser demasiado pequeño para suscitar un entusiasmo eterno. Ni la fortuna ni la posición pueden oscurecer el hecho de que uno carece de muchas otras cosas. Al final, todos quieren de la vida algo más que una casa en el campo, un coche deportivo y unas vacaciones de lujo.

4. La razón última por la cual el éxito no puede satisfacernos por entero es que sus logros son efímeros. La riqueza, la fama y el poder no sobreviven a la muerte corporal, «no puedes llevártelos contigo», como solemos decir. Como no podemos llevárnoslos, no nos satisfacen del todo y, dado que somos criaturas con capacidad para imaginar la eternidad, por contraste debemos lamentar de forma instintiva el breve tiempo que nos permite comprar el éxito terrenal.

Antes de proceder a tratar las otras dos cosas que, según el hinduismo, desean las personas, vendrá bien hacer un resumen de las que se han considerado hasta este momento. Los hinduistas incluyen el placer y el éxito en el Camino del Deseo. Utilizan este nombre porque los deseos personales del individuo han sido, hasta ahora, los primeros en delinear el curso de la vida. Si bien más adelante habrá otros objetivos, no debemos desdeñar estos preliminares. No se gana nada con reprimir los deseos o pretender que no los tenemos. Mientras el placer y el éxito sean lo que creemos desear, debemos buscarlos, teniendo presentes sólo las condiciones de prudencia y juego limpio.

El principio conductor no implica evitar el deseo hasta que éste nos evite a nosotros, ya que el hinduismo considera los objetos del Camino del Deseo como juguetes. Cuando nos preguntamos si hay algo de malo en los juguetes, la respuesta debe ser: al contrario, la idea de niños sin ellos es

triste. Pero más triste aún es la perspectiva de adultos cuyos intereses no llegan a superar nunca las muñecas y los trenecitos. Por la misma razón, los individuos cuyo desarrollo es incontenible disfrutarán del éxito y los sentidos hasta alcanzar el punto en que superen sus atractivos.

Pero ¿qué atracciones mayores ofrece la vida? Dos, dicen los hinduistas. En contraste con las del Camino del Deseo, éstas constituyen el Camino del Renunciamiento.

El término renunciamiento tiene una connotación negativa, y a su frecuente uso en la India se debe, entre otros factores, su reputación de aguafiestas que niega la vida. Pero el renunciamiento tiene dos caras. Puede derivarse de la desilusión y la desesperación, con el sentimiento de que no merece la pena crecer, o surgir de la sospecha de que la vida encierra algo más de lo que uno ha experimentado hasta el momento. Entre los que sienten esto último se encuentran los que deciden regresar al medio natural, aquéllos que renuncian a la abundancia para librarse de las rutinas sociales y del exceso de cosas materiales; pero éste es sólo el comienzo. Si el renunciamiento siempre implica el sacrificio de un presente trivial a cambio de un futuro más promisorio, el renunciamiento religioso es como el de los atletas que rechazan cualquier exceso que los aparte de sus objetivos primordiales. Este segundo tipo de renunciamiento, en estricta oposición al de la desilusión, es evidencia de que la fuerza vital está en su apogeo.

Jamás debemos olvidar que el Camino del Renunciamiento hinduista sucede al Camino del Deseo. Si la gente pudiera quedar satisfecha al dejarse llevar por los impulsos, nunca hubiera surgido la idea del renunciamiento. Tampoco se produce sólo en aquéllos que han fracasado en el camino precedente (el amante o la amante que, por desilusión, ingresa en un monasterio o un convento a modo de compensación). Podemos concordar con los detractores en que para esa gente el renunciamiento es un acto de salvación, un intento de sacar el mejor partido posible de una derrota personal. Pero lo que nos obliga a escuchar con atención la hipótesis del hinduismo es el testimonio de quienes atraviesan el Camino del Deseo estupendamente bien y que, sin embargo, se encuentran con deseos de algo más de lo que éste les ofrece. Éstos –no los que renuncian sino los que no encuentran motivo para renunciar– son los verdaderos pesimistas del mundo, porque, para vivir, la gente debe creer en aquello por lo cual vive. Mientras no sientan futilidad alguna en el placer y el éxito, pueden creer que merece la pena vivir por ellos, pero si, como señala Tolstoi en sus *Confesiones*, ya no pueden creer en lo finito, creerán en lo infinito o morirán.

Seamos claros. El hinduismo no dice que, en sus vidas presentes, todos los seres humanos encontrarán deficiente el Camino del Deseo, porque,

dentro de una escala temporal, distingue entre la edad cronológica y la psicológica, distinción que Occidente también conoce. Dos personas de cuarenta y seis años tienen la misma edad cronológica, pero psicológicamente una puede ser todavía una criatura y la otra, un adulto. Los hinduistas extienden esta distinción a muchos períodos de la vida, aspecto que trataremos de forma explícita cuando lleguemos a la idea de la resurrección. En consecuencia, encontraremos hombres y mujeres que juegan al deseo con el mismo entusiasmo con que niños de nueve años juegan a ladrones y policías. Aunque apenas conocen otra cosa, morirán con la sensación de haber vivido con plenitud y declararán que la vida es buena. Pero, de igual forma, habrá otros que jueguen este juego con la misma habilidad, pero que encontrarán mezquinos sus laureles. ¿A qué se debe la diferencia? Los hinduistas dicen que los entusiastas quedan atrapados por la brillantez de la novedad, mientras que los otros, tras jugar el juego repetidas veces, buscan conquistar otros mundos.

Podemos describir la experiencia típica de los de este último grupo. Se lanzan al placer, aumentan sus posesiones y elevan sus posiciones sociales. Pero ni la búsqueda ni el logro les reporta una verdadera felicidad. No pueden obtener todo lo que quieren, por lo cual se sienten desgraciados. Consiguen algunas cosas y logran tenerlas durante un tiempo, pero de repente las pierden y nuevamente se sienten desgraciados. Otras, las logran y las mantienen, pero encuentran que –al igual que las Navidades de muchos adolescentes– les brindan menos placer del que esperaban. Descubren que muchas de las experiencias que, al iniciarse, les habían hecho estremecer, han perdido su sabor cuando las prueban por enésima vez. En todo, cada logro parece atizar las llamas de un nuevo deseo, nada les satisface con plenitud y se les hace evidente que, con el tiempo, todo perece. Y les llega el momento en que les asalta la sospecha de que están atrapados en una rueda de molino, y que deben correr cada vez con mayor rapidez para obtener beneficios que les importan cada vez menos.

Cuando sobreviene la sospecha y se encuentran gritando «¡Vanidad, vanidad, todo es vanidad!», quizás se les ocurra pensar que el problema reside en la pequeñez del ser a cuyo servicio han estado luchando. ¿Y si el centro de interés fuese otro? ¿No podría ocurrir que al convertirse en parte de un todo más grande, más significativo, la vida perdiera su trivialidad?

Esa pregunta anuncia el nacimiento de la religión porque, aunque en un sentido moderado puede haber una religión de culto a sí mismo, la verdadera religión comienza con la búsqueda de un significado y un valor que superen el egocentrismo. Esta religión renuncia a los reclamos del ser respecto de la finalidad.

Pero, ¿para qué sirve este renunciamiento? La pregunta nos conduce a dos señales del Camino del Renunciamiento. La primera dice «la comunidad», como candidata obvia a algo más grande que nosotros mismos. Al sustentar nuestra vida y la de otros, la comunidad tiene una importancia de la que carece cualquier vida privada. Por tanto, desviemos nuestra lealtad hacia ella, concediéndole prioridad a sus reclamos, antes que a los nuestros.

En religión, este desvío constituye el primer gran paso. Produce la religión del deber, el tercer gran objetivo de la vida desde la óptica hinduista, después del placer y el éxito. Su poder sobre las personas maduras es tremendo. Miles de ellas han transformado la voluntad de obtener en la de dar, la voluntad de ganar en la de servir. Su objetivo principal se ha convertido no en triunfar, sino en obrar de la mejor manera posible, en conducirse con responsabilidad, cualquiera que sea la tarea de que se trate.

Abundan en el hinduismo las directivas para aquéllos que quieren arrimar el hombro a la obra social, con deberes detallados según las edades, los temperamentos y las posiciones sociales. Éstas se analizan en próximas páginas. Aquí sólo resta repetir lo que se ha dicho en relación con el placer y el éxito: el deber también ofrece recompensas notables, pero deja al espíritu humano insatisfecho. Hace falta madurez para apreciar estas recompensas, pero son sustanciales. El cumplimiento leal del deber produce el respeto y la gratitud de nuestros semejantes. Sin embargo, más importante es la dignidad que siente uno mismo por hacer lo que correspondía. Pero, al final, hasta estas recompensas resultan insuficientes porque, aun cuando el tiempo convierte la comunidad en historia, la historia en sí es finita y, por tanto, fundamentalmente trágica. Y no sólo es trágica porque debe finalizar –también ella morirá–, sino porque no puede ser perfeccionada. La esperanza y la historia siempre están a años luz de distancia. El máximo bien humano debe hallarse en otra parte.

Lo que la gente quiere de verdad

«Llega un momento –escribió Aldous Huxley– en que uno se pregunta incluso acerca de Shakespeare, incluso acerca de Beethoven: ¿es esto todo?»

Es difícil encontrar una frase que identifique con mayor precisión la actitud hinduista hacia el mundo. Las cosas que el mundo ofrece no son malas; en general son buenas. Algunas son lo suficientemente buenas como para mantener nuestro entusiasmo durante muchas vidas. Sin embargo, todos los seres humanos acaban dándose cuenta de que, como dijo Simone

Weil, «no hay nada verdaderamente bueno aquí abajo, todo lo que parece ser bueno en este mundo es finito, limitado, se agota y, una vez agotado, deja la necesidad expuesta en toda su desnudez».[2] Cuando se llega a esta situación, uno se encuentra cuestionando incluso lo mejor que el mundo puede ofrecer: «¿es esto todo?».

Éste es el momento que ha estado esperando el hinduismo. Mientras la gente se contente con la perspectiva del placer, el éxito o el servicio, lo más probable es que el hinduista sabio no les moleste más que para hacerles sugerencias acerca de cómo proceder con mayor efectividad. El punto crítico en la vida se alcanza cuando estas cosas pierden su encanto original y uno se encuentra deseando que la vida tuviese más que ofrecer. Si la vida encierra más cosas o no, es quizás la cuestión que más marcadamente divide a la gente.

La respuesta hinduista es inequívoca. La vida tiene otras posibilidades. Para ver en qué consisten debemos volver a la pregunta de qué desea la gente. Hasta ahora, diría el hinduismo, hemos venido respondiendo a esta pregunta de forma demasiado superficial. El placer, el éxito y el deber nunca son objetivos finales de la humanidad. En el mejor de los casos, son medios que suponemos que nos llevarán en la dirección de lo que de verdad queremos. Lo que realmente deseamos son cosas que se encuentran en un nivel más profundo.

En primer lugar, queremos ser. Todos queremos ser antes que no ser; por regla general, nadie quiere morir. Un corresponsal de la II guerra mundial describió una vez la atmósfera de una habitación donde había treinta y cinco hombres asignados a una misión de bombardeo de la cual, como media, sólo una cuarta parte regresaba. Según el corresponsal, lo que sentía en esos hombres no era tanto miedo como «un disgusto profundo por renunciar al futuro». Este sentimiento es válido para todos nosotros, dirían los hinduistas. Ninguno de nosotros se entrega alegremente a la idea de un futuro en el que no participaremos.

En segundo lugar, queremos saber. Ya sean científicos investigando los secretos de la naturaleza, una familia típica viendo las noticias de la noche en la televisión o vecinos poniéndose al día con el cotilleo local, los seres humanos somos insaciablemente curiosos. Algunos experimentos han demostrado que hasta los monos trabajarán más y con más ahínco para descubrir lo que hay del otro lado de la puerta de la trampa que para alimentarse o tener relaciones sexuales.

Lo que los seres humanos buscan en tercer lugar es la dicha, un tipo de sentimiento que es lo opuesto a la frustración, la futilidad y el aburrimiento.

Éstas son las cosas que los seres humanos quieren de verdad. Pero, si

hemos de completar la respuesta hinduista, deberíamos añadir que las quieren de forma infinita. Una característica distintiva del ser humano es su capacidad de pensar en algo que no tiene límites: el infinito. Esta capacidad afecta a toda vida humana, como sugiere de manera conmovedora el cuadro de De Chirico, *Nostalgia del infinito*. Ante la mención de cualquier bien podemos imaginarnos más y, así, imaginándolos, deseamos más. La ciencia médica ha duplicado la esperanza de vida, pero ¿el vivir el doble ha preparado mejor a la gente para morir? Para expresar toda la verdad debemos decir que lo que de veras quiere el ser humano es tener un ser infinito, un conocimiento infinito y una dicha infinita. Es posible que tenga que conformarse con menos, pero eso es lo que realmente desea. Para reunirlos en una sola palabra, lo que desea de verdad es la liberación *(moksha)*, liberación de la finitud que nos impide ser, saber y sentir la dicha que deseamos de corazón sin limitación alguna.

Placer, éxito, cumplimiento responsable del deber y liberación. Con ellos hemos completado el círculo de lo que la gente cree desear y lo que realmente desea. Esto nos devuelve a la sorprendente conclusión con que se inició nuestro análisis del hinduismo. Lo que puede tener la gente de aquello que más desea. El ser infinito, el conocimiento infinito y la dicha infinita están a su alcance. Pero, aun así, la declaración más asombrosa está por venir. Según el hinduismo, no sólo estos bienes se encuentran al alcance del ser humano, sino que ya los posee.

Porque, ¿qué es el ser humano? ¿Un cuerpo? Seguro, pero ¿nada más? ¿Una personalidad integrada por la mente, recuerdos e inclinaciones que emanan de una trayectoria única de experiencias vitales? Esto también, pero ¿nada más? Hay quien dice que no, pero el hinduismo no está de acuerdo con eso. Subyacente en la mentalidad humana, y dándole vida, hay un acopio de ser que nunca muere, nunca se agota y es ilimitado en cuanto a conciencia y dicha. Este centro infinito de cada vida, este ser oculto o *Atman*, no es otra cosa que el *brahman*, la Divinidad. El cuerpo, la personalidad y el *atman-brahman*; ningún ser humano se explica si no se tienen en cuenta los tres elementos.

Pero si esto es cierto y nuestro ser es de veras infinito, ¿por qué no se manifiesta esta condición? ¿Por qué no actuamos en consecuencia? «No me siento particularmente ilimitado hoy –puede observar uno–. Y mi vecino..., no he notado que la conducta de mi vecino sea precisamente divina.» ¿Cómo puede sostenerse la hipótesis hinduista ante la evidencia que trae el periódico de la mañana?

La respuesta, dicen los hinduistas, se encuentra en las profundidades donde se halla enterrado el Eterno, bajo una masa casi impenetrable de dis-

tracciones, falsos supuestos e instintos de egocentrismo que componen nuestro ser superficial. Una lámpara puede tener tanto polvo y suciedad que su luz se oscurezca por completo. El problema que la vida plantea al ser humano es la eliminación de la escoria de su ser, para que su centro infinito brille en toda su intensidad.

El más allá interior

«El objetivo de la vida –solía decir el juez Holmes– es alejarse lo más posible de la imperfección.» El hinduismo dice que su propósito es superar por completo la imperfección.

Si elaborásemos un catálogo con las imperfecciones concretas que constriñen nuestras vidas, no tendría fin. Carecemos de la fuerza y de la imginación para cumplir nuestros sueños; nos cansamos, nos enfermamos y somos necios; fracasamos y nos descorazonamos; envejecemos y nos morimos. Las listas de este tipo podrían extenderse de forma indefinida, pero no es necesario hacerlas porque todas las limitaciones se reducen a tres variantes básicas. Somos limitados para la dicha, el saber y el ser, las tres cosas que de verdad quiere el ser humano.

¿Es posible superar las limitaciones que nos separan de estas cosas? ¿Es factible procurar elevarse hasta alcanzar una calidad de vida que, por ser menos limitada, fuese realmente vida?

Las limitaciones de nuestra dicha, para comenzar, pueden dividirse en tres subgrupos: el dolor físico, el desaliento que provoca el deseo frustrado y el tedio que produce la vida en general.

De los tres, el dolor es el menos conflictivo. Como la intensidad del dolor se debe, en parte, al temor que lo acompaña, conquistando el temor se reduce consecuentemente el dolor. El dolor también puede aceptarse cuando tiene un propósito, como cuando un paciente recibe con gozo la recuperación de un brazo congelado a la vida y al sentirlo, aunque el volver a sentirlo sea doloroso. El dolor también puede ser superado en aras de un propósito urgente, como sucede en un partido de fútbol. En los casos extremos de dolor injustificado, quizás sea posible anestesiarlo con drogas o mediante el control de los sentidos. Ramakrishna, el gran santo hinduista del siglo XIX, murió de cáncer de garganta. Un médico, que lo revisaba en las últimas fases de la enfermedad, examinó el tejido en descomposición y Ramakrishna hizo un gesto de dolor. «Espera un minuto», dijo, y prosiguió luego con un «¡Adelante!», tras lo cual el médico pudo examinar el tejido sin encontrar resistencia. El enfermo había concentrado su atención hasta

el grado en el que los impulsos nerviosos apenas si le alcanzaban. De una manera u otra, parece posible llegar a un estado en el que el dolor físico deja de ser un problema importante.

Más grave que el dolor físico es el que surge del incumplimiento de deseos concretos. Queremos ganar un campeonato, pero lo perdemos. Queremos ganar dinero, pero el negocio fracasa. Un rival recibe un ascenso que buscábamos. Nos hubiera gustado ser invitados, pero nos dejaron de lado. La vida está tan llena de frustraciones que es probable que supongamos que son parte de la condición humana misma. Sin embargo, al analizarlas se comprueba que todas tienen algo en común. Todas frustran una expectativa del ego individual. Si el ego no tuviese esperanzas, no habría nada que frustrar.

Si esto suena como eliminar una enfermedad matando al paciente, también puede formularse la idea de manera positiva. ¿Qué sucedería si los intereses del ego se ampliaran al punto de aproximarse a una visión divina de la humanidad? El verlo todo desde la óptica de la eternidad, incluidos nosotros mismos, nos haría aceptar el fracaso igual que el éxito en el estupendo drama humano del sí y el no, lo positivo y lo negativo, el tira y afloja. El fracaso personal sería tan poco preocupante como desempeñar el papel de perdedor en una obra de teatro de verano. ¿Cómo puede sentirse uno frustrado por un fracaso si experimenta la alegría del vencedor como si fuese propia? ¿Cómo podría afectarle a uno el haber sido omitido para un ascenso si se disfruta del éxito del competidor?

En lugar de exclamar «¡Imposible!», quizás deberíamos contentarnos con notar qué diferente sería la vida con este sentimiento tal como se vive habitualmente. Los datos que existen sobre los grandes genios espirituales sugieren que se elevaron hasta alcanzar algo parecido a esta perspectiva. «En la medida en que se lo has hecho al menos importante de éstos, me lo has hecho a mí.» ¿Debemos suponer que Jesús fingía cuando dijo estas palabras? Se nos dice que, una vez, Sri Ramakrishna

> gritó de dolor cuando vio pelearse airadamente a dos marineros. Él llegó a identificarse con las penas de todo el mundo, por impuras y letales que fuesen, hasta que su corazón se cubrió de cicatrices. Pero sabía que debía amar a Dios en todas las clases y condiciones de los hombres, por antagónicas y hostiles que fuesen, y en todas las formas de pensamiento que dominaran su existencia y que, a menudo, les enfrentaban entre sí.[3]

Prescindencia del ser finito o apego a todas las cosas; podemos formular el fenómeno tanto de manera positiva como negativa. Pero cuando ocu-

rre, la vida se eleva por encima de la posibilidad de frustración y por encima del tedio –la tercera amenaza de la dicha–, porque el drama cósmico es demasiado espectacular como para permitir el tedio ante una identificación tan vívida.

La segunda gran limitación de la vida humana es la ignorancia. Los hinduistas afirman que también ésta puede ser eliminada. Las *Upanisads* hablan de un «conocimiento de Eso, cuyo conocimiento produce el conocimiento de todo». No es probable que "todo" implique aquí una omnisciencia literal, sino que más bien se refiera a una visión que deja al desnudo la esencia de todo. Dada esta visión concentrada, averiguar los detalles sería tan irrelevante como preguntar qué cantidad de átomos hay en una gran pintura. Cuando se entiende la esencia, ¿a quién le importan los detalles?

Pero ¿es posible el conocimiento transcendente aun en este sentido más restrictivo? Los místicos creen que, por cierto, lo es. La psicología no los ha seguido en toda su profundidad, pero está convencida de que la mente posee mucho más de lo que muestra en su superficie. Los psicólogos comparan la mente con un iceberg, cuya superficie es, en su mayor parte, invisible. ¿Qué contiene la mente en esa gran reserva sumergida? Algunos creen que contiene todos los recuerdos y las experiencias que se han cruzado por su camino, ya que nada olvida la mente profunda que nunca duerme. Otros, como Carl Jung, creen que incluye recuerdos raciales que resumen la experiencia de todas las especies humanas. El psicoanálisis arroja unos pocos y pequeñísimos rayos de luz en la oscuridad mental. ¿Quién puede decir en qué medida puede disiparse la oscuridad?

En cuanto a la tercera limitación de la vida, la restricción del ser, la manera más provechosa de abordarla es preguntarse primero cómo deben definirse los límites del ser. Es indudable que no por la cantidad de espacio físico que ocupan nuestros cuerpos, ni por la cantidad de agua que desplazamos en la bañera. Es más lógico medir nuestro ser por el tamaño de nuestros espíritus, por la dimensión de realidad con que éstos se indentifican. La realidad de un hombre que se indentifica con su familia, que encuentra su dicha en la de sus integrantes, tendrá en ella los límites de su realidad; el que se identifica con toda la humanidad, tendrá una realidad mucho mayor. Aplicando este criterio, quienes pudieran identificarse con el ser como un todo serían ilimitados. No obstante, esto apenas parece justo, porque aun así morirían. El objetivo de sus preocupaciones continuaría existiendo, pero ellos desaparecerían.

En consecuencia, necesitamos abordar esta cuestión de ser no sólo en el sentido espacial, sino en términos de tiempo. Nuestra experiencia diaria nos da pie para hacerlo. Estrictamente hablando, cada momento de nuestras vidas es una muerte; el Yo de ese momento muere y jamás renace. Pero, a pe-

sar de que en este sentido mi vida no consiste en otra cosa que funerales, yo no me veo muriendo a cada instante porque no me comparo con mis momentos individuales. Los sobrellevo, los experimento, sin sentirme idéntico a ninguno de ellos en particular. El hinduismo lleva esta noción un poco más allá y propone un ser más amplio, que vive sucesivas vidas de la misma manera en que una sola vida vive momentos sucesivos.

A un niño se le parte el corazón por infortunios que nosotros consideramos triviales. El niño se identifica por completo con cada incidente porque es incapaz de verlo en contraste con toda una vida variable. El niño necesita vivir mucho tiempo para poder dejar de sentir su identificación con el momento individual y, por tanto, alcanzar la madurez. Si nos comparamos con los niños, somos maduros, pero si lo hacemos con los santos, somos niños. No más capaces de ver en perspectiva nuestros seres al completo que un niño de tres años al que se le ha caído al suelo un helado, nuestra atención está fija en el tiempo que dura la presente vida. Si pudiéramos madurar por completo, veríamos ese tiempo de vida en un plano más grande, un plano que, de hecho, es ilimitado.

Éste es el punto básico en la estimación que el hinduismo hace de la condición humana. Hemos visto que la psicología nos ha acostumbrado al hecho de que somos más de lo que sospechamos. Al igual que la visión europea de la tierra en el siglo XVIII, nuestras mentes tienen sus propias Áfricas oscuras, sus Borneos sin delinear, sus cuencas amazónicas. La mayor parte de ellos aún está por explorar. El hinduismo ve dilatarse hasta el infinito los continentes ocultos de la mente. Infinito el ser, infinita la conciencia, no hay nada más allá que quede por conocer. Infinita la dicha, también, porque nada extraño a ellos puede echar a perder su beatitud.

La literatura hinduista está tachonada de metáforas y parábolas destinadas a hacernos ver el reino dorado que se esconde en las profundidades de nuestro ser. Somos como reyes que, tras un ataque de amnesia, erramos por nuestros dominios vistiendo harapos, sin saber quiénes somos, o como un cachorro de león que, separado de su madre, es criado por ovejas y se dedica a pastar y balar suponiendo que es una de ellas. Somos como un amante que, en sueños, busca desesperado a su amada por todo el mundo sin darse cuenta de que ella yace todo el tiempo junto a él.

Lo que se siente al tomar conciencia de todo nuestro ser puede explicarse tanto como una puesta de sol a quien ha nacido ciego; hay que experimentarlo. No obstante, las biografías de aquéllos que lo han descubierto nos dan algunas pistas. Esas personas son más sabias, más fuertes y más dichosas. Parecen ser más libres, no en el sentido de ir por la vida infringiendo las leyes de la naturaleza (aunque a menudo se les atribuye el poder de hacer

cosas excepcionales), sino en el de no encontrar restrictivo el orden natural. Parecen serenos, incluso radiantes. Pacificadores naturales, su amor fluye hacia el exterior, parejo para todos. El contacto con ellos fortalece y purifica.

Cuatro caminos hacia la meta

Todos vivimos a la orilla del océano infinito del poder creativo de la vida. Lo llevamos dentro de nosotros: la fuerza suprema, la plenitud de la sabiduría, la dicha inextinguible. Nunca se frustra y no puede destruirse. Pero está profundamente escondido, que es lo que hace que la vida sea problemática. El infinito se halla sumergido en la más oscura y recóndita sima de nuestro ser, en el fondo del aljibe olvidado, en la profunda cisterna. ¿Qué pasaría si pudiéramos sacarlo a la luz y sustentarnos de él sin cesar?

Esta pregunta se convirtió en la obsesión de la India. Sus gentes buscaron la verdad religiosa no simplemente para aumentar su acervo de información general, sino como una tabla que las guiara a estadios superiores del ser. Las personas religiosas eran las que buscaban transformar sus naturalezas, volver a moldearlas con un patrón sobrehumano a través del cual el infinito pudiese brillar con menos obstáculos. Uno siente la urgencia de la búsqueda en una metáfora que los textos hinduistas presentan de muchas maneras. Con la misma rapidez con que correría un hombre con un manojo de maderas ardiendo sobre su cabeza hacia una charca para apagar las llamas, corre el buscador de la verdad, ardiente por los fuegos de la vida –el nacimiento, la muerte, la ilusoria futilidad–, en busca del maestro conocedor del camino hacia las cosas que más interesan.

Las directrices concretas del hinduismo para actualizar el potencial humano se encuentran bajo el nombre de *yoga*. La palabra solía evocar la imagen de hombres desgreñados, vestidos con taparrabos, retorciendo sus cuerpos hasta convertirse en ochos humanos y esgrimiendo poderes ocultos. Pero, ahora que Occidente se ha apoderado de la palabra, es más fácil que pensemos en ágiles mujeres que hacen ejercicios para mantener su elegante flexibilidad. Ninguna de las dos imágenes dista por completo del original, pero sólo se refieren a los aspectos corporales. La palabra *yoga* proviene de la misma raíz que el verbo inglés *to yoke*, que tiene una doble connotación: unir y someter a un adiestramiento disciplinado. Ambas connotaciones están presentes en el sánscrito. En consecuencia, por definición general, *yoga* es un método de adiestramiento diseñado para llegar a una integración o unión. Pero ¿integración de qué?

El principal interés de algunas personas reside en sus cuerpos. Huelga

decir que también en la India hay personas semejantes, que hacen de sus cuerpos el objetivo primordial de sus preocupaciones y su empeño. La India, a lo largo de siglos de experimentación, ha diseñado para esa gente la escuela de cultura física más fantástica que jamás haya visto el mundo,[4] y no porque haya estado más interesada en el cuerpo que Occidente, sino simplemente porque su interés tomó otro rumbo. Mientras Occidente buscaba la fuerza y la belleza, la India se interesaba en la precisión y el control, con el ideal del control total de cada una de las funciones corporales. Está por verse cuántas de las increíbles reivindicaciones en este campo puede corroborar la ciencia,[5] pero aquí basta señalar que sus amplias instrucciones sobre el tema componen un auténtico *yoga*, el *hatha yoga*. Originalmente se practicaba de forma previa al *yoga* espiritual, pero cómo ha perdido esta relación no nos concierne aquí. También podemos hacer nuestra la opinión de los sabios hinduistas sobre esta cuestión. Con el cuerpo pueden hacerse cosas increíbles si se está dispuesto a dedicar la vida a ello, pero esto poco tiene que ver con la sabiduría. Si el cultivarlas surge del deseo de alardear, de hecho pueden impedir el crecimiento espiritual.

Los ejercicios de *yoga* que nos interesan son los diseñados para unir el espíritu humano con el dios que yace escondido en sus más recónditas profundidades. «Como todos los ejercicios indios espirituales [a diferencia de los corporales] están dedicados seriamente a este objetivo práctico –y no meramente a una imaginativa contemplación o discusión de ideas elevadas y profundas– bien puede considerarse que representan uno de los sistemas más realistas, prácticos y pragmáticos de pensamiento y adiestramiento jamás creados por la mente humana. Cómo convertirse en el *brahman* [Dios en sánscrito] y permanecer en contacto con él; cómo llegar a indentificarse con *brahman* y vivir de ello; cómo convertirse en divino mientras se permanece en la tierra –transformado, vuelto a nacer diamantino en el plano terrenal–; ésa es la búsqueda que ha inspirado y divinizado el espíritu humano en la India durante siglos.»[6]

Los caminos espirituales que los hindúes han abierto hacia este objetivo son cuatro. Esto puede causar sorpresa al comienzo porque, si hay sólo un objetivo ¿no debería haber sólo un camino? Así podría ser si todos arrancásemos del mismo lugar, aunque incluso entonces los distintos medios de transporte –andando, conduciendo y volando– podrían aconsejar el tomar rutas diferentes. Pero lo cierto es que, como los seres humanos aborden el objetivo desde distintas direcciones, debe haber muchos caminos para llegar al destino común.

Desde dónde comienza uno depende de la clase de persona que se es. Este dato no ha pasado inadvertido a los directores espirituales de Oriente.

Uno de los más destacados, el padre Surin, por ejemplo, criticó a «los directores que adoptan un plan y lo aplican a todas las almas que se dirigen a ellos, tratando de que se ajusten al plan como si quisieran que todos vistieran las mismas ropas». San Juan de la Cruz advirtió del mismo peligro en *Llama de amor viva,* cuando dice que el objetivo de los directores espirituales «no debe ser guiar las almas por un camino que les convenga a ellos, sino averiguar el camino que el propio Dios les señala». Lo que es singular en el hinduismo es la cantidad de atención que ha dedicado a indentificar los tipos básicos de personalidad espiritual y las disciplinas que más probablemente se ajusten a cada uno. El resultado es un reconocimiento, que impregna toda la religión, de que hay múltiples caminos hacia Dios y que cada uno tiene su propia modalidad para recorrerlo.

Según el hinduismo, los tipos básicos de personalidad espiritual son cuatro. (Carl Jung construyó su tipología sobre el modelo indio, aunque modificándolo en ciertos aspectos.) Algunas personas son reflexivas de por sí, otras son básicamente emocionales, otras, esencialmente activas, y, por último, otras se sienten inclinadas hacia la experimentación. Para cada una de estas personalidades el hinduismo prescribe ejercicios de *yoga* diferentes, diseñados para potenciar las facultades particulares de cada una. Los tipos no están estrictamente encasillados, puesto que todo ser humano posee en alguna medida los cuatro talentos, al igual que una baraja contiene los cuatro palos, pero tiene sentido que predomine el palo más fuerte.

Los cuatro caminos se inician con preámbulos morales. Como el objetivo de los ejercicios de *yoga* es que aflore en el ser su divinidad subyacente, éste debe librarse primero de sus más grandes impurezas. La religión siempre es más que la moralidad, pero si no tiene una base moral no se sostendrá en pie. Los actos egoístas coagulan el ser finito en lugar de disolverlo; la mala voluntad es un obstáculo para el fluir de la conciencia. En consecuencia, el primer paso de todos los ejercicios de *yoga* implica cultivar hábitos como los de no herir, decir la verdad, no robar, controlarse a sí mismo, mantenerse limpio, sentirse contento, tener disciplina y un deseo vehemente de alcanzar el objetivo.

Teniendo en cuenta estos preámbulos comunes, estamos preparados para las distintas lecciones del *yoga.*

El camino hacia Dios a través del conocimiento

El *jnana yoga,* destinado a los aspirantes espirituales con una fuerte inclinación hacia la reflexión, es el camino de la unificación con Dios a tra-

vés del conocimiento. Este conocimiento –*gnosis* y *sophia* en griego– no tiene nada que ver con la información, no es enciclopédico; es, más bien, un discernimiento intuitivo que transforma, que convierte a la conocedora en aquello que conoce (el femenino es adecuado aquí porque en las principales fuentes linguísticas de Occidente –el hebreo, el latín y el griego– las palabras para conocimiento con este sentido son, por lo general, femeninas). Para estas personas es importante pensar. Viven mucho con el pensamiento porque las ideas tienen para ellas una vitalidad casi palpable; bailan y cantan al son de esas ideas. Y si a este tipo de pensadoras se las compara con filósofos que caminan con las cabeza en las nubes es porque sienten el sol de Platón brillar por encima de ellas. Los pensamientos tienen consecuencias para estas personas; sus mentes animan sus vidas. No es mucha la gente que está convencida de lo declarado por Sócrates –«conocer el bien es hacerlo»–, pero, en su propio caso, quizás sólo estuviera transmitiendo un hecho evidente.

Para las personas dadas al conocimiento, el hinduismo propone una serie de demostraciones destinadas a convencerlas de que poseen más que su ser finito. El fundamento es claro. Una vez el *jnana yogi* domina este punto, su sentido del ser pasará a un nivel más profundo.

La clave de este proyecto es la discriminación, el poder de distinguir entre el ser superficial, que prevalece en el trasfondo de la atención, y el ser más amplio, que no está visible. Cultivar este poder conlleva tres etapas, la primera de las cuales es el aprendizaje. Escuchando a los sabios, las escrituras y los tratados sobre el orden de la *Summa Teológica* de santo Tomás de Aquino, la aspirante se interna en la perspectiva de que su ser esencial es el Ser en sí.

La segunda etapa consiste en pensar. Mediante la reflexión prolongada e intensa, aquello que la primera etapa introdujo como hipótesis debe cobrar vida. El *atman* (dios interno) debe pasar de concepto a realidad. Varias líneas de reflexión se proponen con este fin. Por ejemplo, puede aconsejársele a la discípula que examine el lenguaje de todos los días y mida sus implicaciones. La palabra "mi" siempre implica una distinción entre el poseedor y lo que posee; cuando yo hablo de mi libro o de mi abrigo no supongo ser esos objetos. Pero también hablo de mi cuerpo, mi mente o mi personalidad, dejando con ello en evidencia que también me considero distinto de ellos. ¿Qué es este "yo" que posee mi cuerpo y mi mente, pero que no es su equivalente?

De nuevo la ciencia me dice que no hay nada en mi cuerpo que estuviese en él hace siete años, y que mi mente y mi personalidad han sufrido cambios comparables. No obstante, a lo largo de todas las alteraciones, de alguna manera he seguido siendo la misma persona, aquélla que creía una cosa

y después otra, que era joven y que ahora es vieja. ¿Qué es este algo de mi constitución, más constante que el cuerpo y la mente, que ha resistido los cambios? Sopesada con seriedad, esta cuestión puede dejar al descubierto el propio Ser, desenmarañándolo de otros con identificaciones inferiores.

La palabra "personalidad" proviene del latín *persona*, que originalmente se refería a la máscara que se ponía un actor al subir al escenario para interpretar un papel, la máscara por *(per)* la cual sonaba (*sonare*) su personaje. La máscara representaba el papel, mientras que, detrás de ella, el actor permanecía oculto y anónimo, ajeno a las emociones que representaba. Esto, dicen los hinduistas, es perfecto, porque son los papeles los que precisamente son nuestras personalidades, aquéllas en que nos han metido, por el momento, en la más grande de todas las tragicomedias, el drama de la vida misma en el que somos, de forma simultánea, coautores y actores. Así como una buena actriz pone lo mejor de sí en su papel, también nosotros deberíamos entregarnos de lleno a los nuestros. Donde nos equivocamos es cuando creemos que el papel que nos ha sido asignado al presente es lo que realmente somos. Caemos bajo el embrujo de nuestros papeles, incapaces de recordar otros que ya hemos desempeñado y ciegos a la perspectiva de otros futuros. La tarea del *yogi* consiste en corregir esta falsa identificación. Desviando su conciencia hacia el interior, debe atravesar las innumerables capas de su personalidad hasta que, traspasadas todas, llega hasta el actor anónimo, dichosamente despreocupado, que hay en el fondo.

La distinción que existe entre el ser y el Ser puede ilustrarse con otra imagen. Un hombre juega al ajedrez. El tablero representa su mundo. Hay que mover piezas, ganar y perder alfiles, alcanzar un objetivo. El juego puede ganarse o perderse, pero no el jugador mismo. Si ha trabajado duro, ha mejorado su juego y, de hecho, sus facultades; esto sucede tanto en la derrota como en la victoria. Al igual que el jugador se relaciona con toda su persona, se relaciona el ser finito de un período de vida cualquiera con su *atman* subyacente.

Y continúan las metáforas. Una de las más bellas se encuentra en las *Upanisads*, así como también –por interesante coincidencia– en Platón. Hay un conductor, sereno e inmóvil, sentado en su carro. Tras delegar la responsabilidad del viaje a su carretero, él puede sentarse tranquilo y dedicar toda su atención al cambiante paisaje. En esta imagen reside la metáfora de la vida. El cuerpo es el carro. El camino por el que viaja constituye los objetos del sentido. Los caballos que arrastran el carro por el camino son los sentidos en sí. La mente, que controla los sentidos cuando están disciplinados, está representada por las riendas. La facultad decisoria de la mente es el conductor, y el dueño del carro, que ostenta toda la autoridad pero que no necesita mover ni un dedo, es el Ser Omnisciente.

Si el *yogi* es capaz y diligente, con el tiempo estas reflexiones le provocarán un vivo sentido del Ser infinito que se esconde bajo el ser finito, transitorio. Los dos se harán cada vez más distintos en su mente, separándose como el agua y el aceite, cuando antes se unían como el agua y la leche. Es entonces cuando estará preparado para emprender la tercera etapa del camino del conocimiento, que consiste en desplazar la identificación de sí mismo hacia su parte perdurable. La forma directa de hacerlo es pensar en sí mismo como si fuese un Espíritu, y no sólo durante los períodos de meditación dedicados a este propósito, sino también, y en la mayor medida posible, mientras realiza sus tareas diarias. Sin embargo, este último ejercicio no es fácil. Es necesario que distinga entre su ego, limitado por la epidermis, y su *atman*, y una manera de hacerlo es pensar en el ego en tercera persona. En lugar de decir «voy andando por la calle», piensa «ahí va Sybil, andando por la Quinta Avenida», y trata de reforzar la aseveración visualizándose la distancia. Ni agente ni paciente, la óptica de lo que sucede a su alrededor es la de «yo soy una espectadora». Observa su historia insustancial con el mismo desapego con que deja que sus cabellos ondeen al viento. Al igual que una lámpara que ilumina una habitación está ajena a lo que en ella sucede, el *yogi* observa lo que ocurre en su morada de protoplasma, nos dicen los textos. «Hasta el sol, con todo su calor, está maravillosamente despreocupado», se encontró escrito en la pared de una prisión. Los sucesos de la vida simplemente ocurren. Sentada en el sillón del dentista, Sybil dice: «¡Pobre Sybil! Ya pronto habrá pasado todo». Pero debe jugar limpio y adoptar la misma postura cuando la visita la fortuna y siente que nada le gustaría más que disfrutar de los elogios que recibe.

El pensar en uno mismo como si fuese una tercera persona tiene un doble efecto simultáneo: abre un resquicio entre la identificación del propio ser y el ser superficial y, al mismo tiempo, desplaza esa identificación del ser hacia un nivel más profundo hasta que al final, a través de un conocimiento idéntico al ser, uno se convierte por entero en lo que, en el fondo, siempre fue. «Ése eres tú; excepto Tú no hay ningún otro vidente, oyente, pensador o agente.»[7]

El camino hacia Dios a través del amor

Se dice que el *yoga* del conocimiento es el camino más corto hacia la comprensión divina, pero también es el más escarpado. Como requiere de una rara combinación de racionalidad y espiritualidad, está reservado a unos pocos elegidos.

En general, la vida está animada más por la emoción que por la razón y, de las muchas emociones que pueblan el corazón humano, la más poderosa es el amor. Hasta el odio puede ser interpretado como una repercusión de la frustración de este impulso. Además, la gente tiende a convertirse en aquello que ama, portando su nombre escrito en la frente. El objetivo del *bhakti yoga* es canalizar hacia Dios el amor que yace en el fondo de todo corazón. «Como el agua del Ganges fluye incesante hacia el océano –dice Dios en el *Bhagavata Purana*–, las mentes de los *bhaktas* se mueven constantes hacia Mí, el Ser Supremo que yace en todos los corazones, en cuanto se enteran de Mis cualidades».

En contraste con el camino del conocimiento, el *bhakti yoga* tiene incontables seguidores y es, de hecho, el más popular de los cuatro. Aunque se originó en la Antigüedad, uno de sus más conocidos defensores fue un poeta místico del siglo XVI, llamado Tulsidas. Durante los primeros años de su vida de casado, Tulsidas amaba a su mujer de forma tan entrañable que no podía pasar ni un día sin su presencia. Una vez ella se fue a visitar a sus padres y, apenas pasado medio día, ya estaba Tulsidas a su lado, ante lo que ella exclamó: «¡Cuán apasionadamente apegado a mí estás! Si pudieses desviar ese apego hacia Dios, lo alcanzarías de inmediato». «Así sería», pensó Tulsidas. Lo intentó, y dio resultado.

Todos los principios básicos del *bhakti yoga* están ricamente demostrados en el cristianismo. En realidad, desde el punto de vista hinduista, el cristianismo es una vía *bhakti* hacia Dios brillantemente iluminada, y distinguible de los demás caminos que, aunque no omitidos, están marcados con menos claridad. En este camino, Dios es concebido de manera diferente que en el *jnana yoga*. En éste, la imagen orientadora consistía en un mar de ser infinito bajo las olas de nuestros seres finitos. El mar tipificaba el Ser que todo lo impregna, que se encuentra tanto dentro como fuera de nosotros, y con el cual debemos procurar identificarnos. Así visto, Dios es impersonal, o más bien transpersonal, puesto que la personalidad, por ser algo definido, busca ser finita, mientras que el Dios del *jnana* es infinito. Para los *bhaktas*, que conceden más realidad a los sentimientos que a los pensamientos, la imagen de Dios es distinta en cada una de las siguientes visiones. En primer lugar, como el amor sano recae en otro, el *bhakta* rechaza toda sugerencia de que el Dios que uno ama es uno mismo, incluido el Ser más profundo, e insiste en que Dios es otro. Una oración clásica hinduista ilustra el caso: «Quiero saborear el azúcar; no quiero ser azúcar».

> ¿Puede el agua beberse a sí misma?
> ¿Pueden los árboles probar los frutos que producen?

Aquél que adora a Dios debe ser otro que Él,
pues sólo así podrá conocer el dichoso amor a Dios;
porque si dice que Dios y él son una misma persona,
esa dicha, ese amor, se desvanecerá instantáneamente.

No reces más por la total unicidad con Dios;
¿dónde estaría la belleza si la piedra preciosa y el engaste
fueran uno?
El calor y la sombra son dos,
si no lo fueran, ¿dónde estaría el consuelo del calor?
Madre e hijo son dos.
Si no lo fueran, ¿dónde estaría el amor?
Cuando, después de estar separados, se reúnen,
¡qué dicha sienten madre e hijo!
¿Dónde estaría la dicha si los dos fuesen uno?
Luego no reces más por la total unicidad con Dios.[8]

En segundo lugar, al estar persuadido de que Dios es otro, el objetivo del *bhakti* también se diferencia del que tiene el *jnana*. El empeño del *bhakti* radica no en identificarse con Dios, sino en adorarlo con todos los elementos del ser. Las palabras de Bede Frost,[9] aunque escritas para otra religión, son aplicables a esta parte del hinduismo: «La unión no es una absorción panteísta del hombre para convertirse en uno, sino que es de carácter esencialmente personal. Es más, como se trata preeminentemente de una unión de amor, la clase de conocimiento que se requiere es la de la amistad, en el sentido más elevado de la palabra». Por último, en tal contexto, la personalidad de Dios, lejos de ser una limitación, es indispensable. Quizás los filósofos puedan amar al ser puro, infinito más allá de todos los atributos, pero son excepciones. El objetivo normal del amor humano es una persona que posee atributos.

Todo lo que debemos hacer en este *yoga* es amar a Dios con devoción –no pretender amarlo, sino amarlo de verdad–; amar sólo a Dios (y a otras cosas en función de Dios), y amarlo por ninguna otra razón que por el amor a Dios en sí (ni siquiera por el deseo de liberación o para ser, a nuestra vez, amados por Él). En la medida en que podamos hacerlo, conoceremos la dicha, porque no hay experiencia que pueda compararse a la de estar total y auténticamente enamorado. Además, cuanto más se fortalezca nuestro amor a Dios, menos dominio sobre nosotros tendrá el mundo. Los santos pueden amar más al mundo que los profanos, y de hecho así lo hacen, pero lo aman de forma muy diferente, pues ven en él el reflejo de la gloria del Dios que adoran.

¿Cómo puede engendrarse ese amor? Es evidente que la tarea no es fácil. Las cosas de este mundo reclaman nuestro afecto de forma tan incesante que hasta el propio mundo se maravillaría ante la posibilidad de que un Ser que no puede verse ni oírse se convirtiera alguna vez en su rival.

Conozcamos los mitos del hinduismo, sus magníficos símbolos, sus cientos de imágenes de Dios, sus rituales, que giran noche y día como incesantes rosarios de oraciones. Valorados estos elementos como fines en sí mismos, podrían, por supuesto, usurpar el lugar de Dios, pero no es ésa su intención. Son concertadores cuya vocación es presentar ante los corazones humanos lo que representan, no lo que en sí son. Es de obtusos confundir las imágenes hinduistas con la idolatría y su multiplicidad con el politeísmo. Son pistas de despegue, desde las cuales puede elevarse el espíritu humano cargado de sentidos en su «vuelo del solitario hacia el Solitario». Hasta los sacerdotes de pueblo inician a menudo sus ceremonias con la amorosa invocación siguiente:

> ¡Oh, Dios! Perdona tres pecados nacidos de mis limitaciones humanas:
> tú estás en todas partes, pero yo te reverencio aquí;
> tú no tienes forma, pero yo te reverencio en estas formas;
> tú no necesitas alabanzas, pero yo te ofrezco estas oraciones
> y salutaciones.
> Dios, perdona tres pecados nacidos de mis limitaciones humanas.

Un símbolo como el de la imagen de múltiples brazos, que ilustra de forma gráfica la asombrosa versatilidad y el poderío suprahumano de Dios, podría resumir toda una teología. Los mitos pueden sondear profundidades que el intelecto sólo puede ver de soslayo. Las parábolas y las leyendas presentan ideales en formas que incitan al oyente a vivirlos –vivo apoyo a la opinión de Irwin Edman de que «es un mito, no un mandato, una fábula, no una lógica, lo que conmueve a la gente». El valor de estas cosas reside en su poder de desplazar nuestras mentes de las distracciones mundanas hacia el pensamiento en Dios y el amor a Dios. Al cantar alabanzas a Dios, al rezar a Dios con total devoción, al meditar acerca de la majestad y la gloria de Dios, al leer las escrituras sobre Dios, al considerar todo el universo como obra de Dios, desplazamos nuestro afecto hacia Dios. Dice el dios Krishna en la *Bhagavad Gita*: «a aquéllos que meditan sobre Mí con exclusión de todo lo demás, pronto elevaré del océano de la muerte».

Tres son los elementos del *bhakta* que merecen ser mencionados: el *japam*, la distinción de los cambios en el amor y la veneración al ideal elegido por uno mismo.

Japam es la práctica de repetir el nombre de Dios. Tiene su paralelismo cristiano en uno de los clásicos de la espiritualidad rusa, *El recorrido de un peregrino*. Ésta es la historia de un campesino anónimo cuya primordial preocupación es cumplir el mandato bíblico de «orar sin cesar». Buscando a quien pudiera explicarle cómo hacerlo, recorre Rusia y Siberia con una mochila llena de pan duro por comida y la caridad de los lugareños por albergue. Consulta a muchas autoridades, pero sólo encuentra desaliento, hasta que finalmente conoce a un viejo que le enseña a «invocar de forma constante e ininterrumpida el nombre de Jesús con los labios, en el espíritu, en el corazón, durante todas sus actividades, en todo momento, en todos los lugares, inclusive mientras duerme». El maestro del peregrino lo adiestra hasta que puede repetir el nombre de Jesús más de doce mil veces al día sin agotarse. Este frecuente movimiento de los labios pronto se convierte en un ruego genuino del corazón. La oración se torna una presencia interna, constante y acogedora, que le produce una dicha efervescente. «Mantén el nombre del Señor girando en medio de todas tus actividades» es una afirmación hinduista sobre el mismo asunto. Lavando o tejiendo, plantando o haciendo la compra, estas gotas orales de aspiración rezuman de forma imperceptible, pero imborrable, en el subconsciente, impregnándolo de lo divino.

La distinción de los cambios en el amor pone al servicio de la religión el hecho de que el amor asume diferentes matices según la relación de que se trate. El amor de un padre por un hijo tiene tintes de protección, mientras que el de amor de un hijo incluye la dependencia. El amor entre amigos es diferente del amor conyugal entre una mujer y un hombre. También es distinto el amor de un sirviente devoto por su amo. El hinduismo sostiene que todos estos modos de amar ocupan un lugar en el fortalecimiento del amor a Dios y alienta a los *bhaktas* a usarlos todos. En la práctica, el cristianismo hace lo mismo. La visión más frecuente de Dios es como protector benevolente, simbolizado como señor o padre, pero no faltan otras maneras de visualizarlo. «¡Qué amigo tenemos en Jesús!» es un familiar himno cristiano, y también «Mi dueño y mi amigo» figura de manera prominente en otro de los cánticos cristianos favoritos. Dios destaca como esposo en el *Cantar de los Cantares* y en los escritos cristianos místicos, en los que el matrimonio del alma con Cristo es una metáfora clásica. La actitud de considerar a Dios como un hijo propio suena un tanto extraña a los oídos occidentales, sin embargo, gran parte de la magia de la Navidad proviene de que es la única vez del año en que Dios penetra en nuestros corazones como un niño, provocando por ello la ternura del instinto paternal.

Finalmente llegamos a la veneración de Dios en la forma de ideal elegido

por uno mismo. Los hinduistas han representado a Dios de innumerables maneras y, según dicen, ello es apropiado. Cada una de ellas no es más que un símbolo que apunta a algo en el más allá, y como ninguna agota la verdadera naturaleza de Dios, se necesita toda la gama para completar la figura de los aspectos y las manifestaciones de Dios. Pero, aunque todas las representaciones apuntan a Dios por igual, es aconsejable que cada devoto establezca un apego de por vida a una de ellas. Sólo así puede ahondarse en su significado y hacerse accesible todo su poder. La representación elegida será el *ishta* de cada uno, es decir, la forma adoptada de lo divino. El *bhakta* no rehúye otras formas, pero ésta nunca será desplazada y siempre gozará de un lugar especial en el corazón del discípulo. Para la mayoría de la gente, la forma ideal será una de las encarnaciones de Dios, dado que puede ser amado más libremente en su forma humana porque nuestros corazones ya están habituados a amar a los seres humanos. Muchos hinduistas reconocen a Cristo como un hombre-dios, a la vez que creen que ha habido otros, como Rama, Krishna y Buda. Cada vez que la estabilidad del mundo está seriamente amenazada, Dios desciende para corregir el desequilibrio.

> Cuando la bondad desfallece,
> cuando la maldad aumenta,
> me convierto en cuerpo.
>
> Retorno en todas las épocas
> para pronunciar lo sagrado,
> para destruir el pecado del pecador,
> para establecer lo justo.
>
> BHAGAVAD GITA, IV:7-8

El camino hacia Dios a través del trabajo

El tercer camino hacia Dios, destinado a las personas activas, es el *karma yoga*, el camino hacia Dios a través del trabajo.

El examen de la anatomía y la fisiología del cuerpo humano revela un hecho interesante. Todos los órganos digestivos y respiratorios sirven para alimentar a la sangre con materias nutritivas. El aparato circulatorio distribuye esta sangre nutritiva por todo el cuerpo y mantiene en forma los huesos, las articulaciones y los músculos. Los huesos porporcionan un marco sin el cual los músculos no pueden funcionar, mientras que las articulaciones aportan la flexibilidad necesaria para el movimiento. El cerebro imagi-

na los movimientos que han de hacerse y el sistema nervioso central los ejecuta. El sistema nervioso vegetativo, ayudado por el sistema endocrino, mantiene la armonía de la víscera de la cual dependen los músculos motores. En suma, todo el cuerpo, con excepción del aparato reproductor, converge en la acción. «La máquina humana –escribe un médico– parece realmente hecha para la acción.»[10]

El trabajo es la materia prima de la vida humana. Y el asunto no consiste simplemente en que todos, excepto unos pocos, tengamos que trabajar para sobrevivir, sino en que el impulso hacia el trabajo es más psicológico que económico. En su mayoría, las personas se tornan irritables cuando se las obliga a permanecer inactivas y decaen cuando tienen que jubilarse, ya sean amas de casa compulsivas o grandes científicos, como Marie Curie. A esa gente, el hinduismo les dice que no es necesario que se recluyan en un claustro para encontrar a Dios; pueden encontrarlo en el mundo de los quehaceres diarios con tanta rapidez como en cualquier otra parte.[11] Es decir que hay que entregarse al trabajo con ahínco, pero con sabiduría, de forma tal que brinde las recompensas más grandes, no simples trivialidades; hay que conocer el secreto del trabajo, por el cual cada movimiento puede conducir hacia Dios aun cuando se estén haciendo otras cosas, al igual que un reloj de pulsera se da cuerda a sí mismo mientras se hacen cosas que lo mantienen en movimiento.

La forma de realizar esto depende de los otros componentes de la naturaleza del trabajador. Al elegir el camino del trabajo, el *karma yogi* ha demostrado ya su inclinación hacia la actividad, pero falta saber si la disposición de soporte es predominantemente afectiva o reflexiva. La respuesta a esta pregunta determina si el *yogi* enfoca el trabajo de manera intelectual o con un espíritu de amor. Para ponerlo en términos de los cuatro ejercicios de *yoga*, el *karma* puede practicarse de cualquiera de los dos modos: *jnana* (conocimiento) o *bhakti* (servicio devoto).

Como hemos visto, el fin de la vida es trascender la pequeñez del ser finito. Esto puede lograrse identificándose con el Absoluto transpersonal que reside en el fondo de uno mismo o desplazando el interés y el afecto hacia un Dios personal que se siente como una entidad distinta de uno mismo. El primer camino es el *jnana*, el segundo, el *bhakti*. En ambos, el trabajo puede ser el medio para la trascendencia propia porque, según la doctrina hinduista, toda acción realizada en el mundo exterior repercute en quien la realiza. Si talo un árbol que me tapa la vista, cada hachazo perturba al árbol, pero también deja una marca en mí, ahondando en mi ser la determinación de imponer mi voluntad en el mundo. Todo lo que hago para mi bienestar individual añade otra capa a mi ego que, al engrosarse, me aís-

la más de Dios. En contraposición, todo acto realizado sin pensar en mí mismo debilita mi egocentrismo hasta que, al final, ninguna barrera me separará de Él.

Para las personas de naturaleza emotiva, la mejor forma de lograr que el trabajo sea desinteresado es emplear su ardor y afecto en el trabajo y dedicárselo a Dios en lugar de a sí mismos. «Aquél que realiza actos desinteresados, dedicándoselos a Dios, no es mancillado por sus efectos, al igual que no lo es la hoja de loto por el agua.»[12] Un ser con estas características es tan activo como antes, pero su trabajo, por dedicarlo a Dios, tiene una razón diferente. Sus actos ya no están destinados a su satisfacción personal. No sólo los realiza como un servicio a Dios, sino que los considera inspirados por la voluntad de Dios y ejecutados por la energía de Dios, que se canalizan a través del devoto. «Tú eres el Hacedor; yo, el instrumento.» Realizados con este espíritu, los actos aligeran el ego en vez de fortalecerlo. Cada tarea se convierte en un ritual sagrado, realizado con amor a modo de sacrificio viviente a la gloria de Dios. «Hagas lo que hagas, comas lo que comas, ofrezcas el sacrificio que ofrezcas, des lo que des, emplees la austeridad que emplees, oh, Hijo de Kunti, hazlo como una ofrenda a Mí. Así estarás libre de la esclavitud de los actos que tienen buenos y malos resultados», reza la *Bhagavad Gita*. «Ellos no desean los frutos de sus actos –repite el *Bhagavata Purana*–. Estas personas ni siquiera aceptarían unirse a Mí; siempre preferirán estar a Mi servicio.»

Una joven, recién casada y enamorada, no trabaja solamente para sí misma. Mientras trabaja, el pensamiento en su amado está en el fondo de su mente, dándole sentido y propósito a sus tareas. Lo mismo sucede con un devoto sirviente. No reclama nada para sí. Sin tener en cuenta el coste personal, realiza sus tareas para satisfacción de su amo. Y también la voluntad de Dios es dicha y satisfacción del devoto. Al rendirse al Señor de todo, permanece intocado por las vicisitudes de la vida. Esta clase de gente no es quebrantada por los desalientos, dado que lo que les mueve no es vencer; sólo quieren estar en el lado bueno. Como sus corazones humanos están preparados, saben que si la historia cambia, no será por obra de los seres humanos sino por la del Autor. Los personajes históricos pierden su mira cuando les invade la ansiedad por conocer el resultado de sus actos. «Haz el trabajo que debas hacer sin interés. Concédeme toda acción y libérate del anhelo y del egoísmo, lucha sin que el dolor te perturbe» (*Bhagavad Gita*).

Una vez que se ha renunciado a todos los reclamos respecto del trabajo, incluidos su éxito y su intento, los actos del *karma yogi* no alimentan más al ego, no dejan en la mente rastro alguno que pudiera orientar las subsi-

guientes respuestas. De esta forma, el *yogi* trabaja ajeno a las impresiones acumuladas de hechos previos, sin adquirir otras nuevas. Sea cual sea la opinión que uno tenga de esta manera de enfocar la cuestión, la verdad psicológica que implica es fácil de ver. Una persona que se dedica por completo a los demás, apenas existe. Los españoles preguntan con ironía: «¿Quieres hacerte invisible? No pienses en ti mismo durante dos años y nadie notará tu existencia».

El trabajo como camino hacia Dios toma un giro distinto para las personas cuya disposición es más reflexiva que emotiva. También para ellas la clave es hacer el trabajo de forma desinteresada, pero deben enfocar las prácticas de otra manera. Los filósofos tienden a encontrar más significado en la idea del Ser Infinito en el centro del propio ser que en la de un Creador divino que vigila el mundo con amor. De ello se desprende, por tanto, que su enfoque del trabajo debe adaptarse a su manera de ver las cosas.

La vía que conduce al esclarecimiento es el trabajo hecho con prescindencia del ser empírico. Consiste, concretamente, en trazar una línea entre el ser finito que realiza la acción y el Ser eterno que la observa. En general, la gente aborda el trabajo en términos de las consecuencias que tiene para sus seres empíricos (el salario o el prestigio que puede dar). Esto infla el ego, aumenta su capa aislante y, por tanto, su aislamiento.

La alternativa es el trabajo hecho con desinterés, de forma casi desasociada del ser empírico. Al identificarse con lo Eterno, el trabajador trabaja pero, como lo hace por medio del ser empírico, el Ser verdadero no tiene nada que ver con ello. «El conocedor de la Verdad, centrado en el Ser, debe pensar: "Yo no hago nada". Mientras ve, respira, habla, suelta, ase, abre y cierra los ojos, observa sólo los sentidos que se mueven entre los objetos del sentido.»[13]

Cuando el *yogi* desplaza la identificación de su ser finito a su Ser infinito, se vuelve cada vez más indiferente a las consecuencias de sus actos finitos. Reconocerá cada vez más la verdad de la máxima de la *Gita*: «Tienes derecho a trabajar, pero no a los frutos que produzca». El deber por el deber en sí se convierte en su constraseña.

> Aquél que hace su trabajo
> dictado por el deber,
> sin importarle
> el fruto de su acción,
> ése es un *yogi*.
>
> BHAGAVAD GITA, VI:1

De ahí la historia del *yogi* que, cuando meditaba sentado a orillas del Ganges, vio caer en el agua a un escorpión. Lo sacó del agua, y éste le mordió. El escorpión volvió a caer en el agua y, una vez más, el *yogi* lo sacó, pero el escorpión volvió a morderle. Así sucedió dos veces más, hasta que alguien que pasaba por allí le preguntó al *yogi*: «¿Por qué sigue salvando al escorpión cuando éste, a modo de gratitud, sólo le muerde?». A lo que el *yogi* respondió: «Está en la naturaleza de los escorpiones morder. Está en la naturaleza de los *yogis* ayudar a los demás cuando pueden».

Los *karma yogis* tratarán de hacer una cosa cada vez, como si fuese lo único que hay que hacer y, una vez hecho, hacen lo que sigue con igual espíritu. Concentrándose por completo y con calma en cada una de las tareas a medida que se presentan, pueden resistir la impaciencia, la excitación y el vano intento de hacer o pensar media docena de cosas a la vez. En todos los trabajos que caen en sus manos ponen la mayor diligencia, dado que lo contrario sería dejarse vencer por la pereza, que es otra forma de egoísmo. Sin embargo, hecho el trabajo, se desentenderán de él y dejarán que las cosas sigan su propio curso.

> Una sola son para mí la pérdida y la ganancia,
> una sola son para mí la fama y la vergüenza,
> uno solo son para mí el placer y el dolor.
>
> BHAGAVAD GITA, XII

Los individuos maduros no se resienten cuando se les corrige, porque se identifican más con sus seres proyectados en el largo plazo, que se benefician de la corrección, que con el ser momentáneo que recibe el consejo. De igual forma, el *yogi* acepta la pérdida, el dolor y la vergüenza con ecuanimidad, sabiendo que éstas también son maestras. Cuando el *yogi* reposa en lo Eterno, experimenta calma en medio de una intensa actividad. Como si fuese el centro de una rueda que gira con rapidez, permanece calmo –emocionalmente calmo– aun cuando esté activamente ocupado. Es como la quietud del movimiento absoluto.

Aunque son diferentes los marcos conceptuales dentro de los cuales las naturalezas filosóficas y afectuosas practican el *karma yoga*, no es difícil distinguir su propósito común. Ambos están empeñados en una dieta de adelgazamiento radical, destinada a que el ego se muera de hambre al privárselo de las consecuencias de sus actos, que constituyen su alimento. Ninguna de las dos prácticas ofrece el más mínimo apoyo al egoísmo nato que el mundo considera una saludable estimación de uno mismo. El *bhakta* busca la "negación del ser" mediante la concesión del corazón y la vo-

luntad al Compañero Eterno y, en consecuencia, enriqueciéndolos mil veces. El *jnana* está igualmente empeñado en reducir el ego por estar convencido de que, en la medida que la aventura tenga éxito, aflorará un núcleo de individualidad radicalmente distinta de su máscara superficial, «un habitante y vidente sublime, que trasciende las esferas del anterior sistema de conciencia-inconsciencia, totalmente despreocupado de las tendencias que antes daban soporte a la biografía individual. Este anónimo "ser diamantino" no es, en absoluto, lo que amábamos como carácter propio, ni lo que cultivábamos como nuestras facultades, virtudes e ideales, porque trasciende todos los horizontes de la conciencia no esclarecida. Estaba encerrado en el cuerpo y en la personalidad, sin que las oscuras, turbias y gruesas [capas del ser superficial] permitieran desvelar su imagen. Únicamente la esencia translúcida [de un ser cuyos deseos íntimos han sido eliminados por completo] permite hacerlo visible, como a través de un vaso de cristal o en un estanque de aguas mansas. Y entonces se reconoce el momento, sus manifestaciones otorgan un conocimiento inmediato de que ésta es nuestra verdadera identidad. La mónada de la vida se recuerda y saluda, aunque es distinta de todo en este compuesto fenoménico del cuerpo y la psiquis que, bajo la alucinación causada por nuestra habitual ignorancia y nuestra turbia conciencia, habíamos confundido, por craso error, con la esencia verdadera y perdurable de nuestro ser».[14]

El camino hacia Dios a través de los ejercicios psicofísicos

Debido a las alturas deslumbrantes hacia las cuales conduce, el *raja yoga* se conoce en la India como «el camino real (*raj*) hacia la reintegración». Diseñado para quienes tienen una inclinación a la ciencia, es el camino hacia Dios a través de los experimentos psicofísicos.

Occidente ha venerado el empirismo en el laboratorio, pero a menudo ha desconfiado de él en cuestiones espirituales sobre la base de que deifica la experiencia personal convirtiéndola en la prueba final de la verdad. La India, sin embargo, no ha tenido este recelo. Con el argumento de que las cuestiones del espíritu pueden abordarse de forma tan empírica como las de la naturaleza externa, la India alienta a quienes tienen la inclinación y la voluntad necesarias para buscar a Dios mediante algo parecido al laboratorio. Esta forma de abordarlas implica tener una fuerte sospecha de que nuestros seres verdaderos son más que lo que ahora creemos y sentir una pasión por sondearlos por entero. Para quienes poseen estas cualificaciones, el *raja yoga* propone una serie de pasos que han de seguirse tan rigu-

rosamente como los de un experimento físico. Si estos pasos no producen los resultados esperados, la hipótesis queda descartada, al menos para quien haya experimentado estos resultados. No obstante esto, se alega que las experiencias que se viven confirmarán la hipótesis en cuestión.

A diferencia de la mayoría de los experimentos que se llevan a cabo en las ciencias naturales, los del *raja* se realizan en el ser interior, no en la naturaleza exterior. Incluso difiere de la ciencia cuando ésta recurre a la autoexperimentación (como en la medicina, donde la ética prescribe que los experimentos peligrosos sólo puedan hacerse en uno mismo). El *yogi* no experimenta con su cuerpo (aunque encontraremos que el cuerpo estará definitivamente incluido), sino con su mente. Los experimentos consisten en practicar ejercicios mentales prescritos y en observar sus efectos subjetivos.

Aunque no hace falta aceptar ningún dogma, los experimentos requieren de hipótesis que están diseñadas para confirmar o negar. La hipótesis que sustenta el *raja yoga* es la doctrina hinduista de la personalidad humana, y aunque ya ha sido descrita varias veces, es necesario volver a exponerla como trasfondo del desarrollo de los pasos de estos ejercicios de *yoga*.

La teoría postula que la personalidad humana es una entidad formada por capas. Nosotros no necesitamos investigar el detallado análisis que el hinduismo hace de esas capas; las explicaciones son técnicas, y quizás la ciencia futura demuestre que su precisión es más metafórica que literal. Para nuestros propósitos es suficiente resumir la hipótesis reduciendo el número de capas a cuatro. En primer lugar, tenemos cuerpos, como es del todo obvio; en segundo lugar, nuestras mentes tienen una capa de conciencia; y bajo estos dos elementos hay un tercero, el ámbito del subconsciente individual. Esto ha sido construido a través de nuestras historias individuales. La mayor parte de nuestras experiencias se han perdido en nuestra memoria consciente, pero continúan moldeando nuestras vidas en formas que el psicoanálisis contemporáneo trata de comprender.

Occidente está de acuerdo con la existencia de estas tres partes del ser. Lo que lo diferencia de la hipótesis hinduista es el cuarto elemento postulado por ésta. Bajo los tres elementos citados, menos percibido aún por la mente consciente que su subconsciente individual (aunque tan plenamente vinculado a él) se encuentra el Propio Ser, infinito, sin frustraciones, eterno. «Soy más pequeño que el más pequeño de los átomos, y asimismo más grande que lo más grande. Soy el todo, el universo diversificado, multicolor, hermoso y extraño. Soy el Antiguo. Soy el Hombre, el Señor. Soy el Ser de Oro. Soy el estado mismo de la beatitud divina.»[15]

El hinduismo concuerda con el psicoanálisis en que si sólo pudiésemos recuperar porciones de nuestro inconsciente individual –la tercera capa de nuestro ser– experimentaríamos una notable expansión de nuestros poderes, una vívida animación de nuestras vidas. Pero si pudiésemos desvelar no únicamente algo olvidado por nosotros, sino por la humanidad toda, algo que nos proporcionara pistas no sólo sobre nuestra personalidad y peculiaridad inidividuales, sino sobre toda la vida y toda la existencia, ¿qué sucedería entonces? ¿No sería esto trascendental?

Es evidente que el llamamiento implica abandonar el panorama inconsecuente del mundo y ahondar en las profundas regiones causales de la psiquis, donde residen los verdaderos problemas y respuestas. No obstante, más allá de esto la respuesta del *raja yoga* no puede describirse con precisión como una respuesta a cualquier llamada articulada; es, más bien, un rechazo decidido a permitir que las pulsaciones de la existencia diaria nos distraigan de los reclamos desconocidos de una urgencia interior, una especie de huelga general contra los términos de la rutina, de la existencia prosaica. El *yogi* que tiene éxito logra conducir el problema de la vida a este plano de nueva magnitud y resolverlo allí. Su perspicacia no se relacionará tanto con las situaciones difíciles de carácter personal o social, sino con la insaciable fuente por la que se renuevan los seres humanos y las sociedades, porque su inspiración provendrá del contacto directo con esa fuente original. En el plano corporal seguirán siendo individuos, pero en el espiritual se tornarán inconcretos, universales y más perfectos.

El propósito del *raja yoga* es demostrar la validez de esta estimación cuádruple del espíritu humano conduciendo al buscador hacia la experiencia personal directa del «más allá que reside en el interior». Para ello se vale de la introversión voluntaria, uno de los instrumentos clásicos del genio creativo en cualquier tipo de empeño que, aquí, se lleva a su término lógico. La intención de estos ejercicios es conducir la energía psíquica del espíritu a su parte más profunda, a fin de activar el continente perdido del verdadero espíritu. Por supuesto, esto implica riesgos. Si la aventura fracasa, en el mejor de los casos se habrá perdido el tiempo y, en el peor, la conciencia podrá sufrir una psicosis. Pero, si los ejercicios están bien hechos y dirigidos por un maestro que conozca el terreno, el *yogi* podrá integrar las percepciones y las experiencias que tenga y, así, aumentar tanto el conocimiento como el control de sí mismo.

Con la hipótesis que el *raja yoga* se propone probar ante nosotros, estamos preparados para señalar los ocho pasos del experimento en sí.

1 y 2. Los dos primeros se refieren a los prólogos morales con que se inician los cuatro *yogas*. Cualquiera que emprenda esta tarea de descubri-

miento de sí mismo se dará cuenta de que le esperan distracciones. Dos de las más obvias son los anhelos corporales y la inquietud mental. Justo cuando la concentración está a punto de comenzar en serio, el *yogi* puede sentir la urgencia de fumar un cigarrillo o de beber agua, o pueden cruzarse por su camino resentimientos, envidias y remordimientos de conciencia. Los dos primeros pasos del *raja yoga* consisten en allanar el camino, quitándole toda esta interferencia estática, y cerrar la puerta a cal y canto para protegerse de futuras intrusiones. El primero implica la práctica de cinco abstenciones: las de la injuria, la mentira, el robo, la sensualidad y la codicia. El segundo comprende la observancia de cinco prácticas: la limpieza, la complacencia, el autocontrol, el estudio y la contemplación de lo divino. Juntos, estos dos pasos constituyen los ejercicios básicos del espíritu humano, y son los preparatorios para posteriores estudios más complicados. Los funcionarios chinos y japoneses que solían practicar en monasterios budistas variaciones del *raja yoga*, sin ningún interés religioso –sino simplemente para dar claridad y vitalidad a la mente–, descubrieron que, inclusive en su caso, era necesaria una cierta dosis de comportamiento moral para que la experiencia resultara exitosa.

3. El *raja yoga* utiliza el cuerpo, aunque en última instancia su objetivo es la mente. Para expresarlo con más precisión, funciona a través del cuerpo para llegar a la mente. Su objetivo principal, más allá de la salud general, es evitar que el cuerpo distraiga a la mente cuando ésta se concentra. Este objetivo no es de desdeñar, puesto que un cuerpo no entrenado no puede permanecer durante mucho tiempo sin sentir picores y agitaciones. Cada sensación que registra el cuerpo es un reclamo de atención que distrae del proyecto fundamental. El tercer objetivo es eliminar esas distracciones (atar con un ronzal y quitar del camino al Hermano Asno, como llamaba san Francisco a su cuerpo). Lo que se intenta alcanzar es un estado corporal intermedio entre la incomodidad, que irrita y perturba, y, en el extremo opuesto, la relajación tan completa que le sume a uno en la somnolencia. Estos decubrimientos hinduistas para lograr este equilibrio se llaman *asanas*, palabra que suele traducirse como "posturas", pero que tiene connotaciones de equilibrio y tranquilidad. Los beneficios físicos y psíquicos de algunas de estas posturas tienen hoy una gran aceptación. Los textos hinduistas contienen la descripción de cuarenta y ocho posturas, lo que es un indicio de la extensa experimentación que se efectúa en este plano, pero sólo unas cinco se consideran importantes para la meditación.

De éstas, la que ha demostrado tener más importancia es la postura de la flor de loto, de fama mundial, en la que el *yogi* se sienta –idealmente sobre una piel de tigre, que simboliza la energía, cubierta en parte por una

piel de ciervo, que simboliza la calma– con las piernas cruzadas de manera tal que los pies descansen sobre los muslos opuestos, con las plantas mirando hacia arriba; la columna, sin forzar su curvatura natural, permanece erecta; las manos descansan una encima de la otra sobre el regazo, con las palmas hacia arriba y los pulgares tocándose apenas; los ojos cerrados o entreabiertos, con la mirada hacia el suelo pero sin un enfoque preciso. Cuando las personas maduras toman esta posición la encuentran dolorosa, porque supone una tensión de los tendones que requiere meses de acondicionamiento. Sin embargo, cuando se domina esta postura, es sorprendentemente confortable y parece poner la mente en un estado conducente a la meditación. Dado que el estar de pie provoca fatiga, que los asientos invitan a desplomarse sobre ellos y que el recostarse induce al sueño, no puede haber otra postura en la que el cuerpo pueda permanecer durante tanto tiempo inmóvil y alerta a la vez.

4. Las posturas del *yoga* protegen al meditador de las interferencias estáticas del cuerpo, pero quedan otras actividades corporales que también interfieren, como la respiración. El *yogi* debe respirar, pero la respiración no amaestrada puede alterar el reposo mental. A quienes se inician en la meditación, sorprende el grado en que la respiración no amaestrada puede interferirla. Las irritaciones y las congestiones bronquiales conducen a toser y a tener que limpiar la garganta. Cada vez que la respiración es demasiado lenta, se produce una inspiración profunda que rompe el embeleso. Y estas irregularidades no son las únicas que interfieren, puesto que una respiración normal puede atravesar el profundo silencio de la concentración como una daga, haciéndola añicos. El propósito de este cuarto paso es evitar esas interferencias mediante el dominio de la respiración. Los ejercicios prescritos para lograrlo son numerosos y diversos. Algunos, como el de inspirar por una fosa nasal y espirar por la otra, parecen extraños, pero hay estudios que sugieren que quizás ayuden a equilibrar los dos hemisferios del cerebro. En suma, los ejercicios conducen a respirar con más lentitud, de forma más equilibrada y con una menor cantidad de aire. Un ejercicio típico consiste en respirar suavemente a través de plumas de ganso arrimadas a las fosas nasales, de manera que el observador no pueda decir si el aire sale o entra. La suspensión de la respiración es de particular importancia, porque el cuerpo tiene mayor inmovilidad cuando no está respirando. Cuando, por ejemplo, el *yogi* realiza un ciclo de dieciséis inhalaciones, sesenta y cuatro suspensiones y treinta y dos exhalaciones, se produce un lapso durante el cual la animación se reduce al punto de que la mente parece no tener cuerpo. Éstos son los momentos ensoñados en este empeño. «La luz de una vela –dice la *Bhagavad Gita*– no se estremece en un lugar sin brisa».

5. Calmo, sentado, con el cuerpo tranquilo y la respiración regular, el *yogi* está absorto en la contemplación. Si de pronto rechina una puerta, brilla un haz de luz de Luna frente a él o zumba un mosquito, volverá a este mundo.

> Inquieta está la mente,
> sacudida con tanta fuerza
> por los sentidos,
> que verdaderamente creo
> que ni el viento es tan salvaje.
>
> BHAGAVAD GITA, VI:34

Los sentidos se vuelcan al exterior. Como vínculos con el mundo físico son invalorables, pero el *yogi* busca otra cosa. En procura de una presa más interesante –el universo interior (según los datos) en el que debe encontrarse el secreto final del misterio de la vida–, el *yogi* no quiere ser bombardeado por los sentidos. El mundo exterior, fascinante a su manera, no tiene nada que contribuir a la tarea que nos ocupa, porque el *yogi* va en pos de lo que apuntala la fachada de la vida. Tras su frente físico, donde experimentamos el juego de la vida y la muerte, el *yogi* busca una vida más profunda que no conoce la muerte. Bajo la superficial contabilidad de los objetos y las cosas, ¿hay una dimensión de conciencia diferente no sólo en grado sino también en índole? El *yogi* pone a prueba una hipótesis: la verdad más profunda sólo se desvela a aquéllos que dirigen su atención hacia el interior y, en este experimento, los sentidos físicos no pueden ser otra cosa que unos entrometidos. «Los sentidos conducen hacia fuera –observa la *Unipanisad*–. En consecuencia, la gente ve lo que está fuera y no dentro del ser. Raros son los sabios que cierran sus ojos a las cosas externas y contemplan la gloria del *atman* que tienen dentro.» Quinientos años después, el *Bhagavad Gita* repite el refrán:

> Sólo el *yogi*
> cuya dicha es interior,
> como es interior su paz
> e interior también su visión,
> llegará a *brahman*
> y conocerá el *nirvana*.

Es sobre el trasfondo de este postulado de tres milenios que Mahatma Gandhi propuso a nuestro extravertido siglo: «Volved la luz hacia dentro».

El paso final de transición, en este proceso de desviar la atención desde el exterior hacia el interior, consiste en cerrar las puertas de la percepción, pues sólo así puede dejarse efectivamente afuera el estrépito que produce la caldera de la fábrica del mundo. Que esto puede hacerse, y sin mutilación del cuerpo, está comprobado por una experiencia común. Un hombre le recuerda a su mujer que deben partir para asistir a un evento social. Cinco minutos después, ella insiste en que no lo oyó y él en que lo debe haber oído porque estaba en la habitación contigua y había hablado con claridad. ¿Quién tiene razón? Es una cuestión de definición. Si oír significa que las ondas sonoras de suficiente amplitud llegaron a los tímpanos sanos, ella oyó; si significa que ella las notó, no oyó. No hay nada esotérico respecto de cuestiones como ésta. Su explicación es una simple cuestión de concentración (la mujer estaba trabajando con el ordenador profundamente concentrada). Tampoco hay trampa en este quinto paso. Lo que procura hacer es transportar al *yogi* más allá del punto alcanzado por la mujer: primero, convirtiendo la concentración de un hecho azaroso en un poder controlable, y, segundo, elevando este talento al punto de que los toques de un tambor en la misma habitación pasen inadvertidos. Pero la técnica es la misma. La concentración en una cosa implica la exclusión de otras cosas.

6. Por fin el *yogi* está solo con su mente. Los cinco pasos citados apuntan a este hecho. Una a una, las interferencias producidas por anhelos, una conciencia intranquila, el cuerpo, la respiración y los sentidos han desaparecido. Pero aún no se ha ganado la batalla; cuando más, acaba de comenzar, porque el peor enemigo de la mente es la mente en sí. Aun aislada consigo misma, no muestra la menor inclinación a sosegarse ni a obedecer. Los recuerdos, las expectativas, las esperanzas y una cantidad de ensoñaciones, sostenidos todos por los vínculos más débiles e inesperados, cercan la mente desde todos lados y la agitan como el agua de un lago bajo la brisa, avivándola con reflejos siempre cambiantes y destructivos. Cuando la mente está sola, nunca está quieta, tersa como un espejo, clara como el cristal, reflejando el sol de toda vida en una réplica perfecta. Para que prevalezca esta condición no es suficiente contener los arroyos que la penetran –de ello se encargan los cinco pasos precedentes–; hay que contener los manantiales del fondo marino y reprimir las fantasías. Así que es obvio que queda mucho por hacer.

Para ilustrar el caso, es válido recurrir a una metáfora menos serena. Dicen los hinduistas que los movimientos de una mente media son como los de un mono enloquecido que retoza en su jaula. Pero no, más aún como las cabriolas de un mono enloquecido y ebrio. Y aun así no hemos ilustrado la inquietud de la mente. La mente es como un mono enloquecido, ebrio

y con el mal de san Vito. No obstante, para hacer justicia al verdadero estado de la mente debemos ir un paso más allá: la mente es como un mono enloquecido, ebrio, con el mal de san Vito y que acaba de ser picado por una avispa.

Entre quienes hayan intentado seriamente meditar, sólo unos pocos encontrarán esta exagerada metáfora. El problema con el consejo de «deja a tu mente en paz» es que no produce resultado alguno. Yo le digo a mi mano que se levante, y lo hace; pero le digo a mi mente que se quede quieta, y se mofa de mi orden. ¿Cuánto tiempo puede una mente media pensar en una sola cosa sin desviarse primero a pensar en el pensar acerca de esa cosa y, a partir de allí, sumirse en una insensata cadena de cosas sin importancia? Los psicólogos dicen que alrededor de tres segundos y medio. Al igual que una pelota de ping-pong, la mente se dirige a donde la manda su dueño, pero sólo para alzar de inmediato un vuelo temerario con vivos y repetidos rebotes descontrolados por completo.

¿Qué sucedería si la mente dejara de ser una pelota de ping-pong y se convirtiera en una bola de masa que, arrojada contra una pared, permaneciese allí hasta que se la cogiese de forma deliberada? ¿No aumentaría su poder si se la pudiera mantener así enfocada? ¿No incrementaría así su fuerza, al igual que lo hace una bombilla de luz rodeada de reflectores? Una mente normal puede permanecer hasta cierto punto enfocada en los objetos del mundo; una mente psicótica no puede hacerlo, y en seguida se sume en fantasías incontrolables. Pero ¿qué pasaría si pudiera desarrollarse un tercer estado mental, a distancias iguales por encima de la mente media y por debajo de la psicótica, un estado mental en el que pudiera inducirse el enfoque prolongado en un objeto para sondearlo con profundidad? Éste es el objetivo de la concentración, el sexto paso del *raja yoga*. La trompa de un elefante, que se balancea de un lado a otro cuando camina y busca objetos a ambos lados, se quedará quieta si le damos una bola de acero para que la sostenga. El propósito de la concentración es comparable: enseñar a la mente a fijarse de forma inamovible en el objeto que se le señale. «Cuando todos los sentidos están dormidos, cuando la mente descansa, cuando el intelecto no titubea, ése, dicen los sabios, es el estado superior».[16]

El método propuesto para alcanzar este estado no es exótico, sólo es duro. Uno comienza por relajar la mente para permitir la liberación de los pensamientos que es necesario quitar del subconsciente. Entonces uno elige algo en lo cual concentrarse –la punta radiante de una varita de incienso, la punta de la propia nariz, un mar imaginario de luz infinita, en realidad, el objeto no tiene mayor importancia– y practica el mantener la mente fija en el objeto hasta que va logrando mayor concentración.

7. Los dos últimos pasos están destinados a profundizar la concentración de manera progresiva. En el paso precendente, la mente alcanzaba un punto en el que fluía firmemente hacia su objeto, pero no perdía la conciencia de sí misma como un objeto distinto del que enfocaba. En este paso, en el que la concentración se profundiza hasta el punto de la meditación, la unión entre ambas es tan estrecha que la separación llega a desvanecerse: «El sujeto y el objeto están tan totalmente fusionados que la conciencia de sí mismo del objeto individual ha desaparecido por completo».[17] En este momento, la dualidad del conocedor y lo conocido se resuelve en una perfecta unidad. En palabras de Schelling: «El ser perceptor se integra en el ser percibido. En ese momento aniquilamos el tiempo y la duración del tiempo; no estamos más en el tiempo, sino que el tiempo, o más bien la eternidad misma, está en nosotros».

8. Queda el estado final y culminante para el cual debe recordarse el término sánscrito *samadhi*. Etimológicamente, *sam* es sinónimo del prefijo griego *syn*, en castellano *sin*, como en síntesis, sinopsis y síndrome, que significa "con". *Adhi* se traduce corrientemente como Señor, equiparable al término hebreo de Señor que figura en el Viejo Testamento –*Adon* o *Adonai*–. Por tanto, *samadhi* da nombre al estado en el cual la mente humana está absorta por completo en Dios. En el séptimo paso, el de la meditación, la concentración se había profundizado hasta el punto de que el ser desaparecía en su totalidad, pues toda la atención era captada por el objeto que se estaba conociendo. La característica que distingue al *samadhi* es que todas las formas del objeto desaparecen. Dado que las formas son fronteras delimitantes, para ser una forma las demás deben ser excluidas, y lo que se conoce en el último paso del *raja yoga* no tiene límites. La mente continúa pensando –si es que se puede usar este término–, pero no en una cosa. Esto no quiere decir que no piense en nada, que esté totalmente en blanco. Lo que significa es que ha perfeccionado la paradoja de ver lo invisible, que la ha llenado con aquello que está «separado de todas las cualidades, ni ésta ni aquélla, sin forma, sin nombre».[18]

Hemos avanzado mucho desde la afirmación de lord Kevin respecto de que no podía imaginarse que hubiera algo que él no pudiera convertir en un modelo mecánico. Por ese modo en el que el conocer se une a lo que es conocido, el conocedor ha sido puesto en conocimiento del ser total y, por embeleso, disuelto en él.[19] Aquello que el experimento estaba destinado a demostrar ha sido confirmado. El *yogi* ha alcanzado la percepción de «Ése, en verdad, Ése eres».

Hemos presentado los cuatro *yogas* como alternativas pero, para terminar con una observación que se hizo al comienzo, el hinduismo no los con-

sidera excluyentes entre sí. Ningún individuo es solamente reflexivo, o emotivo, o activo o experimental, y las diferentes situaciones de la vida requieren que entren en juego distintos recursos. En general, la mayoría de los seres humanos encontrará más safisfactorio viajar por un camino que por otros, por lo que tratará de mantenerse en el elegido, pero el hinduismo les alienta a que prueben los cuatro y a que los combinen como más convenga a sus necesidades. La mayor división se encuentra entre los *jnana* y los *bhaktas,* los de carácter reflexivo y emotivo. Hemos visto que el trabajo puede adaptarse a cualquiera de los dos y que, en todo caso, una cierta dosis de meditación es valiosa. En consecuencia, el modelo normal debe consistir en que los individuos enmarquen su religión dentro del campo filosófico o devocional, adaptando su práctica al que hayan elegido y haciendo meditación en la medida de lo posible. Leemos en la *Bhagavad Gita* que algunos «llegan al *atman* mediante la contemplación. Algunos alcanzan el *atman* por el camino filosófico. Otros lo hacen practicando el *yoga* de la buena acción. Y otros adoran a Dios como les han enseñado sus maestros. Si todos practican con fidelidad lo que han aprendido, sobrepasarán el poder de la muerte».

Las etapas de la vida

Los seres humanos son diferentes. Pocas observaciones pueden ser más banales, sin embargo, prestarle a esto mucha atención es una de las características que distingue al hinduismo. En las secciones precendentes se destacaba su insistencia en que las diferencias entre las naturalezas humanas requerían de una variedad de caminos hacia la plenitud de la vida. Ahora debemos destacar la misma insistencia hecha desde otra óptica. No sólo los individuos difieren entre sí, sino que cada uno atraviesa distintas etapas, cada una de los cuales requiere de su propia conducta adecuada. Al igual que el día transcurre de la mañana al mediodía, y de la tarde a la noche, así también transcurre la vida por cuatro fases, cada una de las cuales posee distintas aptitudes que dictan los diferentes modos de respuesta. Si, por tanto, nos preguntamos, ¿cómo hemos de vivir?, el hinduismo responde que ello depende no sólo de la clase de persona que uno es, sino también de la etapa de la vida en que se encuentra.

La primera etapa establecida en la India fue la del estudiante. Tradicionalmente, esta etapa comenzaba tras el rito de la iniciación, entre los ocho y los doce años. Duraba doce años, durante los cuales el estudiante solía vivir en casa del maestro, sirviendo a cambio de la instrucción que recibía.

La responsabilidad primordial en esta etapa era aprender, ofrecer una mente receptiva a todo lo que el maestro, de pie sobre el pináculo del pasado –como lo estaba–, pudiera trasmitirle. Poco tiempo después las responsabilidades se anunciarían en buen número, pero, en este momento en gloriosa suspensión, la única obligación del estudiante era acumular conocimientos para cuando el tiempo le demandara más. Entre lo que se debía aprender figuraban datos concretos, pero había más, y es que la India, la ensoñadora y poco práctica India, ha tenido poco interés en el conocimiento por el conocimiento en sí. El estudiante exitoso no debía terminar siendo una enciclopedia viviente, una biblioteca de referencia animada por un sistema de sonido. Había que cultivar hábitos, adquirir carácter. Toda la educación era más un aprendizaje en el que la información se encarnaba en destrezas. El estudiante educado con liberalidad debía terminar bien equipado para llevar una vida buena y eficaz, al igual que el aprendiz de ceramista debe saber producir una urna bien labrada.

La segunda etapa, que comenzaba con el matrimonio, era la de cabeza de familia. Aquí, en la cumbre de la vida, con las fuerzas físicas en su apogeo, los intereses y las energías se canalizan hacia fuera. Son tres los frentes en que estas fuerzas pueden emplearse con satisfacción: la familia, la vocación y la comunidad a la cual se pertenece. Por lo general, la atención se distribuye entre las tres. Éste es el momento de la vida en que se colman los tres primeros deseos humanos: el placer, en primera instancia a través del matrimonio y la familia; el éxito, mediante la vocación; y el deber, a través de la participación cívica.

El hinduismo sonríe ante el feliz cumplimiento de estos deseos, pero no trata de animarlos cuando comienzan a declinar. Que el apego a ellos acabe disminuyendo es lo adecuado, porque sería antinatural que la vida se acabase cuando la acción y los deseos están en su apogeo. No está establecido que suceda eso. Si seguimos las estaciones por su orden, veremos que hay un momento en que el sexo y los deleites sensuales (placer) y los logros en la vida (éxito) no producen ya más giros nuevos y sorprendentes, en el que el cumplimiento responsable de una vocación humana (deber) comienza a perder su sabor por repetitivo y rancio. Cuando llega esta estación ha llegado el momento de que el individuo avance hacia la tercera etapa de la vida.

Algunos no lo hacen jamás, y el espectáculo que ofrecen no es agradable, porque las búsquedas, adecuadas en su día, se tornan grotescas cuando se las prolonga de forma indebida. Puede que un donjuán de veinticinco años tenga bastante atractivo, pero ¡Dios nos libre de los donjuanes de cincuenta años! ¡Cuánto esfuerzo ponen en su actitud y qué poco reciben a

cambio! Igual sucede con las personas que no pueden dejar posiciones clave cuando una generación más joven, con más energías e ideas nuevas, debería sucederles.

No obstante, no se las puede censurar, puesto que, al no tener otro horizonte en la vida, no tienen otra opción que la de aferrarse a aquello que conocen. Y se preguntan abiertamente si merece la pena llegar a viejo, pregunta que cada vez se hace más gente dado que, gracias a la ciencia médica, la esperanza de vida ha aumentado de forma drástica. Los poetas siempre han dado su asentimiento a las hojas otoñales y a los años de ocaso, pero sus frases despiertan suspicacias. Para ilustrar el caso de la poesía valga señalar que «Envejece junto conmigo, lo mejor está aún por vernir», no conlleva ni la mitad de la convicción de «Recoge los capullos de las rosas mientras puedas, [...] Mañana moriremos».

El que la vida tenga un futuro después de la mediana edad no depende de la poesía sino de los hechos, de cuáles son los verdaderos valores de la vida. Si los más importantes son los del cuerpo y los sentidos, podemos resignarnos ante el hecho de que la vida después de la juventud será cuesta abajo; si lo son los logros terrenales y el ejercicio del poder, la cima de la vida será la de la etapa del jefe de familia en su edad mediana. Pero, dado que la visión y el entendimiento pueden acarrear recompensas iguales o superiores a las citadas, la vejez tiene sus propias oportunidades y podemos alcanzar la felicidad cuando los ríos de nuestras vidas fluyen con más calma.

El que los años postreros acarreen esas recompensas, o no, depende de la escena que quede a la vista cuando se levante el telón de la ignorancia. Si la realidad es un erial monótono y deprimente, y el ser nada más que un delicado campo cibernético, las recompensas de la visión y el entendimiento no pueden rivalizar con el éxtasis de los sentidos ni con las satisfacciones de los logros sociales. Sin embargo, hemos visto que para el hinduismo son algo más. «¡Abandona todo y síguelo a Él! Disfruta de sus riquezas inexpresables», dicen las *Upanisads*. Ninguna dicha puede compararse con la visión beatífica, y el Ser por describir es más grande que todo lo conocido. En consecuencia, es lógico que tras las etapas del estudiante y del jefe de familia, el hinduisno establezca con confianza una tercera etapa en el curso de la vida.

Ésta es la del retiro. Tras la llegada del primer nieto, el individuo puede aprovechar la licencia que concede la edad y retirarse de las obligaciones sociales que hasta este momento mantenía con voluntad. Durante treinta o cuarenta años, la sociedad se ha cobrado sus deudas; ahora es el momento de descansar, no sea cosa que la vida se termine antes de que la haya com-

prendido. La sociedad ha requerido, hasta ese momento, que el individuo se especializara, por lo que ha tenido poco tiempo para leer, pensar y ponderar sin interrupción acerca del significado de la vida. Esto no es de lamentar porque el juego ha brindado satisfacciones, pero ¿debe el espíritu humano estar atado a la sociedad para siempre? Ha llegado el momento de su verdadera educación de adulto, de descubrir quién es y en qué consiste la vida. ¿Cuál es el secreto del "yo" con el que ha mantenido una relación tan íntima todos estos años y que, no obstante, sigue siendo un desconocido, lleno de peculiaridades inexplicables, desconcertantes sonidos sordos e impulsos irracionales? ¿Por qué nacemos para trabajar y luchar –cada acción con su porción de felicidad y pena–, para luego morir demasiado pronto? Generación tras generación crece brevemente como una ola para terminar rompiéndose a la orilla del mar, hundiéndose en la compañía anónima de la muerte. El encontrar sentido en el misterio de la existencia es el desafío último y fascinante de la vida.

Tradicionalmente, a quienes respondían de lleno a este señuelo de aventura espiritual se los conocía como moradores del bosque, porque marido y mujer –si ella quería ir, o sólo el marido, en caso contrario– abandonaban la familia, las comodidades e incomodidades del hogar, y se lanzaban a la soledad de los bosques para iniciar el camino del descubrimiento propio. Por fin, las responsabilidades eran sólo consigo mismos. «Los negocios, la familia, la vida secular, al igual que la belleza, las esperanzas de la juventud y los éxitos de la madurez, han sido dejados atrás; sólo queda la eternidad. Y así es como en eso –no en las tareas ni las preocupaciones de esta vida, ya pasadas, que vinieron y se fueron como un sueño– es en lo que se concentra la mente.»[20] El retiro fija su vista más allá de las estrellas, no en las callejuelas de la villa. Es la hora de crear una filosofía y, luego, de convertirla en una manera de vivir, la hora de trascender los sentidos para encontrar la realidad que subyace en este mundo natural, y quedarse allí.

Más allá del retiro, la etapa final dentro de la cual de hecho se alcanza el objetivo, es el estado del *sannyasin,* definido en la *Bagavad Gita* como «uno que ni ama ni odia nada».

Ahora el peregrino es libre de volver al mundo porque, logrado el intento perseguido con la disciplina del bosque, el tiempo y el lugar ya no le afectan. ¿En qué parte del mundo puede uno ser totalmente libre si no es en todas partes? Los hinduistas comparan al *sannyasin* con el cisne o el ganso salvaje, «que no tiene un hogar fijo, sino que vaga por el mundo, migrando al norte, hacia el Himalaya, con las nubes de lluvia, y de vuelta hacia el sur, tan en casa en cualquier lago o capa de agua como en la extensión infinita e ilimitada del cielo». El mercadillo se ha vuelto ahora tan hospitalario como

los bosques pero, aunque el *sannyasin* está de regreso, ha vuelto como una persona diferente. Tras descubrir que la eliminación de toda limitación es sinónimo de anonimato absoluto, el *sannyasin* ha aprendido el arte de mantener en dispersión su ser finito para que no le eclipse el infinito.

Lejos de querer "ser alguien", el deseo del *sannyasin* es lo opuesto: no ser absolutamente nada en la superficie para poder estar unido a todo en las raíces. ¿Cómo es posible que uno desee convertirse otra vez en un individuo, recobrar las posturas y costumbres de una identidad limitada, la persona que esconde la pureza y el resplandor del ser intrínseco? La vida exterior que mejor se ajusta a esta libertad total es la del mendicante sin hogar. Mientras que unos buscan la independencia económica para su vejez, el *sannyasin* propone librarse de la economía en sí. Sin lugar fijo en la tierra, sin obligaciones, sin objetivos, sin pertenencias, las expectativas del cuerpo no son nada. Las pretensiones sociales tampoco encuentran terreno donde echar raíces para brotar e interferir. No quedan ni rastros de orgullo en alguien que, mendigando plato en mano, se encuentra a la puerta trasera de la casa de alguien que una vez fue sirviente suyo, y que además no quiere que las cosas sean de otro modo.

Los santos *sannyasin* del jainismo, una ramificación del hinduismo, andaban por ahí «vestidos de espacio», es decir, desnudos por completo. El budismo, otra ramificación, vestía a los suyos de color ocre, el color que lucían los criminales expulsados de la sociedad y condenados a morir. Es bueno eliminar todos los estados sociales de un golpe, porque todas las identidades sociales impiden la identificación con la imperecedera totalidad de la existencia. «Sin pensar en el futuro y observando el presente con indiferencia –dicen los textos hinduistas, el *sannyasin*– vive identificado con el Ser eterno y no contempla otra cosa.» «Le interesa tanto si su cuerpo se cae o se mantiene en pie como le preocupa a una vaca lo que le sucede a la guirnalda que alguien le colgó alrededor del cuello; las facultades de su mente descansan ahora en el Santo Poder, la esencia de la dicha.»[21]

La vida sin sentido es una larga lucha con la muerte, la intrusa; una lucha desigual en la que la edad se prolonga obsesivamente mediante artificios y la negación de la erosión del tiempo. Cuando la fiebre del deseo remite, los insensatos buscan reavivarla con afrodisíacos más potentes. Cuando se ven forzados a renunciar a ello, lo hacen con rencor y pena por sí mismos porque no pueden ver lo inevitable como algo natural y, además, bueno. No entienden en absoluto la clara visión de Tagore cuando dice que la verdad sólo se presenta como una conquistadora a quienes han perdido el arte de recibirla como una amiga.

Las escalas sociales de la vida

Los seres humanos son diferentes (volvemos por tercera vez a este principio capital del hinduismo). Hemos seguido los pasos de su importancia para los diferentes caminos que debe tomar el ser humano a fin de llegar a Dios y los diferentes modelos de vida adecuados para las diversas etapas de la carrera humana. Ahora veremos sus implicaciones para la escala que el individuo debe ocupar en el orden social.

Ello nos conduce al concepto hinduista de casta. Ningún otro concepto del hinduismo es tan conocido ni tan abiertamente reprochado por el mundo. La casta tiene tanto su razón como su perversión. En la discusión de este tema, todo depende de nuestra capacidad de distinguir entre ambas.

Cómo surgieron las castas es uno de los temas confusos de la historia. Pero ciertamente básico para esta cuestión es el hecho de que durante el segundo milenio antes de Cristo, una gran cantidad de arios que poseían un idioma, una cultura y una fisonomía diferentes –altos, de piel blanca, ojos azules, cabellos lacios– migró a la India. Del choque entre estas diferencias surgió el sistema de castas, si es que de hecho no lo originó. Es probable que nunca se conozca por completo la medida en que las diferencias étnicas, el color, las asociaciones comerciales que guardaban secretos profesionales, las restricciones sanitarias entre grupos con distintos sistemas inmunitarios y los tabúes mágico-religiosos acerca de la contaminación y la purificación, contribuyeran al modelo de castas que surgió. De cualquier modo, el resultado fue una sociedad dividida en cuatro grupos: videntes, administradores, productores y seguidores.

Registremos ya las perversiones que se introdujeron en el momento, cualesquiera que sea la forma en que se originaron. Para comenzar, apareció un quinto grupo: el de los descastados o intocables. Aun al hablar de esta categoría hay que recordar factores mitigantes. Cuando la India tuvo que tomar decisiones respecto de su grupo social más bajo, no implantó la esclavitud, como lo hizo la mayoría de las civilizaciones. Los descastados, que en su cuarta etapa de la vida renunciaban al mundo y se entregaban a Dios, se consideraban ajenos a las clasificaciones sociales y eran reverenciados hasta por los de la más alta casta, los *brahmanes*.[22] Desde Buda hasta Gandhi, pasando por Dayananda, muchos reformadores religiosos intentaron eliminar a los intocables del sistema de castas, y la Constitución actual de la India los proscribe como institución. No obstante, en toda la historia de la India la suerte de los descastados ha sido espantosa y debe considerarse la perversión fundamental a la que sucumbió el sistema de castas.

Una segunda perversión radica en la proliferación de subcastas, dentro de las castas, de las cuales hoy existen más de tres mil. La tercera está integrada por la prohibición de celebrar matrimonios y compartir comidas entre miembros de distintas castas, lo que complicó en enorme grado la cohesión social. La cuarta reside en los privilegios que se introdujeron en el sistema, por los que las castas superiores se beneficiaban a expensas de las más bajas. Y la última es que la casta se hizo hereditaria, por lo que cada cual permanece en la casta en que nació.

Con tantos puntos de peso en contra, quizás puede sorprender que haya hoy hinduistas que, con gran conocimiento de las alternativas occidentales, defiendan el sistema de castas, aunque por cierto no en su totalidad, especialmente en lo que se ha convertido, sino en su forma básica.[23] ¿Qué valores perdurables puede contener un sistema como éste?

Lo que es necesario hacer aquí es reconocer que, respecto de las formas en que mejor pueden contribuir a la sociedad y desarrollar sus propios potenciales, los hinduistas se dividen en cuatro grupos.

1) Este grupo está formado por los *brahmanes* o videntes. Reflexivos, con una verdadera pasión y una aguda percepción intuitiva para entender los valores que más importancia tienen en la vida humana, son los intelectuales y los líderes espitirituales de la civilización hinduista. En su jurisdicción caen las funciones que nuestra sociedad, más especializada, ha distribuido entre los filósofos, los artistas, los líderes religiosos y los maestros; sus materias primas son las cosas de la mente y del espíritu.

2) Este segundo grupo lo integran los *kshatriyas*, administradores[24] natos con dones para organizar gente y proyectos de manera tal que se aprovechen al máximo los talentos humanos disponibles.

3) El tercero está compuesto por los productores, llamados *vaishyas*. Son artesanos y agricultores, es decir individuos con capacidades para producir las cosas materiales de las cuales depende la vida.

4) Este último grupo está compuesto por los *shudras*, que pueden denominarse seguidores o sirvientes, y que también podrían llamarse obreros no cualificados. Éstas son personas que, si tuvieran que labrarse una carrera por ellos mismos, se dedicarían a ser adiestrados durante largos períodos, o si emprendieran un negocio por sí mismos, fracasarían. Su poder de concentración es relativamente corto, lo que no les predispone a sacrificar muchas de las ganancias presentes a cambio de recompensas futuras. Sin embargo, bajo supervisión son capaces de trabajar duro y de prestar servicios devotos. Esta gente está mejor, y de hecho más contenta, trabajando para otros que para sí mismos. A nosotros, con nuestros sentimientos democráticos e igualitarios, no nos gusta admitir que hay gente así, a lo cual el hin-

duista ortodoxo responde que la cuestión no reside en lo que a uno le *gusta*, sino en lo que la gente realmente es.

Pocos hinduistas contemporáneos defienden los extremos a los que llegó la India para mantener las castas de forma distintiva. Las prohibiciones que regulan los matrimonios, las comidas y otras formas de relaciones sociales la han convertido, según la seca valoración de quien fue el primero de sus primeros ministros, en «la nación menos tolerante en el campo de las formas sociales, mientras que es la más tolerante en el ámbito de las ideas». Sin embargo, aun aquí hay un factor que se esconde tras las ramificaciones odiosas. El que la prohibición de que miembros de distintas castas bebieran de una misma fuente fuera especialmente firme sugiere que las diferencias en la inmunidad a las enfermedades han tenido algo que ver. No obstante, las razones principales son más amplias que ésta. A menos que los desiguales sean separados de alguna manera, el débil debe competir en todas las cosas con el fuerte y no tendrá posibilidades de ganar en ninguna. Entre las castas no había igualdad, pero dentro de cada casta el individuo contaba con derechos más protegidos que si hubiera tenido que defenderse a solas en el mundo. Cada casta tenía su propio gobierno y cualquiera que tuviera problemas podía estar seguro de que sería juzgado por sus pares. Dentro de cada casta había igualdad, oportunidad y seguridad social.

Las desigualdades entre las mismas castas preveían la compensación debida por los servicios prestados. El bienestar de la sociedad requiere que algunas personas asuman responsabilidades superiores a la media, a costa de hacer sacrificios de consideración. Aunque la mayoría de los jóvenes se embarcarán pronto en el matrimonio y el empleo, algunos deben posponer esas satisfacciones hasta unos diez años a fin de prepararse para cumplir vocaciones exigentes. El asalariado que sale de su trabajo a las cinco de la tarde ha terminado con él por el día; el empresario se lleva a casa las preocupaciones inherentes a su condición y, a menudo, también trabajo extra. La cuestión reside, por una parte, en si los empresarios estarían dispuestos a cargar con sus responsabilidades sin recibir una compensación adicional y, por otra, si sería justo pedirles que así lo hicieran. La India nunca confundió la democracia con la igualdad. La justicia se definió como un estado en el cual los privilegios eran proporcionales a las responsabilidades. Por tanto, en materia de poder salarial y social, los administradores, la segunda casta, ostentaban la supremacía, mientras que en lo relativo al honor y al poder psicológico, ésta recaía en los *brahmanes*, pero sólo (de acuerdo con el ideal) porque sus responsabilidades eran proporcionalmente mayores.

En exacta contraposición a la doctrina europea por la cual el rey no puede hacer nada malo, la opinión de la ortodoxia hinduista llegó casi a sostener que los *shudras*, la casta más baja, no podían hacer nada malo, dado que sus miembros eran considerados niños, de los cuales poco puede esperarse. La clásica doctrina legal estipulaba que, por el mismo delito, «el castigo para el *vaishya* [productor] debe ser el doble del que se aplica al *shudra*, dos veces mayor aún para el *kshatriya* [administrador] y entre dos y cuatro veces mayor todavía para el brahmán».[25] La casta más baja de la India estaba exenta de muchas formas de probidad y renuncia a las que estaban sometidas las clases más altas. Por ejemplo, las viudas podían volver a casarse y la prohibición de ingerir carne y alcohol era menos rigurosa.

Puesto en términos modernos, el ideal de casta sería como sigue: en la parte inferior de la escala social hay una clase de trabajadores rutinarios –domésticos, obreros y labradores temporeros– capaces de realizar tareas invariables pero que, por tener una mínima autodisciplina, deben fichar para justificar un jornal, y están poco inclinados a sacrificar la gratificación presente a cambio de beneficios a largo plazo. Justo encima de esta clase se encuentra la de los técnicos. En las sociedades preindustriales eran artesanos, pero en las industriales son personas que entienden de máquinas, las reparan y las mantienen en funcionamiento. Luego viene la clase empresarial, que en su rama política incluye funcionarios de partidos políticos y representantes electos; en la militar, oficiales y jefes del Estado Mayor, y en la industrial, empresarios, administradores, miembros de las juntas y jefes ejecutivos.

Pero si la sociedad debe ser no sólo compleja, sino también buena, si debe ser tanto sabia e inspirada como eficiente, debe haber por encima de los administradores una cuarta clase –superior en estima pero no en compensación económica, puesto que una de las distinciones que define esta clase es su indiferencia a la riqueza y al poder–, que en nuestra sociedad especializada incluye a los líderes religiosos, los maestros, los escritores y los artistas. Éstos reciben el adecuado nombre de videntes en el sentido literal de la palabra, puesto que son los ojos de la comunidad. Al igual que la cabeza (administradores) descansa sobre el cuerpo (trabajadores y técnicos), los ojos se encuentran en la parte superior de la cabeza. Los miembros de esta clasee deben tener el poder de voluntad necesario para combatir el egoísmo y las seducciones que distorsionan la percepción. Infunden respeto porque los demás reconocen su propia incapacidad para controlarse como ellos y porque aceptan la verdad de lo que les dicen los videntes. Es como si los videntes vieran con claridad lo que los demás sólo sospechan. Pero esa visión es frágil, y sólo produce criterios bien fundados cuando se la protege con cuidado.

Dado que los videntes necesitan tiempo para reflexionar con serenidad,

deben estar protegidos de las vicisitudes de la vida diaria que confunden y obnubilan la mente, al igual que un navegante debe estar libre de remar en el banco de la galera o de alimentar la caldera a fin de poder observar las estrellas para mantener el barco en el derrotero correcto. Por encima de todo, esta última casta debe estar protegida contra el poder temporal. La India considera irrealista el sueño de Platón del rey filósofo, y es verdad que cuando los *brahmanes* asumieron el poder social se corrompieron, dado que el poder temporal somete a quien lo ostenta a presiones y tentaciones que, en alguna medida, refractan el juicio y lo distorsionan. El papel del vidente no es castigar, sino aconsejar; no es conducir, sino orientar. Al igual que la aguja de un compás, protegida para que pueda señalar, el brahmán debe comprobar, y luego indicar, el verdadero norte hacia el significado y el propósito de la vida, trazando el camino para el avance de la civilización.

La casta, cuando se ha corrompido, es tan repugnante como cualquier cuerpo en descomposición. Cualquiera que haya sido su naturaleza original, con el tiempo ha llegado a desatender la visión de Platón de que «un padre de oro puede tener un hijo de plata, o un padre de plata puede tener un hijo de oro, por lo cual debe producirse un cambio en el rango; el hijo del rico debe descender en la escala social y el hijo del artesano debe ascender en ella, porque un oráculo dice "que el Estado se acabará si lo gobierna un hombre de bronce o de hierro"». Como ha escrito uno de los defensores más serios y recientes de la idea básica de la casta, «podemos esperar que el desarrollo venidero permitirá, como cambio fundamental, el matrimonio entre distintas castas y la elección o el cambio de ocupación bajo ciertas circunstancias, aunque reconociendo el deseo general de que el matrimonio se celebre dentro de la misma casta y de que se persigan las mismas profesiones de los padres».[26] En la medida en que la casta se ha convertido en sinónimo de rigidez, exclusividad y privilegios inmerecidos, los hinduistas de hoy trabajan para erradicar la corrupción dentro de su gobierno. Pero son muchos los que todavía creen que, para resolver el problema que ningún país ha solucionado hasta hoy –el de cómo debe estar ordenada una sociedad para asegurar el máximo de juego limpio y creatividad–, las tesis básicas de la casta siguen mereciendo atención.

Hasta ahora hemos abordado el hinduismo en términos de su importancia práctica. Comenzando por el análisis de lo que la gente desea, hemos seguido las sugerencias sobre las formas de satisfacer los deseos y las respuestas apropiadas para las diversas etapas y clases sociales de la vida humana. En las secciones restantes de este capítulo el enfoque se centrará en lo teórico, no en lo práctico, señalando los principales conceptos filosóficos que animan el hinduismo.

«Tú, ante quien todas las palabras retroceden»

El primer principio del arreglo floral japonés, el *ikebana*, es aprender qué debe omitirse. Los hinduistas insisten en que éste también es el primer principio que debe aprenderse al hablar de Dios. El ser humano trata siempre de asir la realidad con palabras y al final se encuentra con que el misterio rechaza su discurso y con que sus sílabas son tragadas por el silencio. El problema no reside en que nuestras mentes no sean suficientemente inteligentes; el problema es más profundo. Las mentes, tomadas en su sentido ordinario y superficial, no son el instrumento adecuado para el intento. Por consiguiente, el efecto es como tratar de sacar agua del mar con una red o enlazar el viento con una cuerda. La impresionante oración de Shankara, el Tomás de Aquino del hinduismo, comienza con la invocación: «Oh Tú, ante quien todas las palabras retroceden».

La mente humana ha evolucionado para facilitar la supervivencia en el mundo natural. Está adaptada para ocuparse de objetos finitos. Dios, por el contrario, es infinito y es un ser de un orden completamente diferente del que nuestras mentes pueden abarcar. Esperar que nuestras mentes puedan asir el infinito es como pedirle a un perro que entienda la ecuación de Einstein con la nariz. Pero esta analogía se torna engañosa si, apuntada hacia otra dirección, sugiere que nunca podemos conocer al Dios Abismal. Los ejercicios de *yoga* que hemos visto son caminos precisamente diseñados para conocerlo. Sin embargo, el conocimiento a que nos conducen trasciende el conocimiento de la mente racional; se eleva a las profundidades, oscuras pero deslumbrantes, de la conciencia mística.[27] La única descripción literalmente precisa del Impenetrable de la cual es capaz la mente común es *neti... neti*, no esto... no esto. Si usted puede recorrer el universo, a lo largo y a lo ancho, diciendo «no esto... no esto» a todo lo que ve y concibe, lo que quede será Dios.[28]

Y, sin embargo, no pueden evitarse las palabras ni los conceptos. Por ser los únicos instrumentos de que dispone nuestra mente, todo avance consciente hacia Dios debe hacerse con su ayuda. Aunque los conceptos nunca pueden conducir a la mente a su destino, sí pueden apuntar hacia la dirección correcta.

Podemos comenzar simplemente con un nombre al cual dirigir nuestros pensamientos. El nombre que los hinduistas dan a esa realidad suprema es *brahman*, cuya etiología es dual porque se deriva de *br*, respirar, y de *brih*, ser grande. Los atributos principales vinculados al nombre son *sat, chit* y *ananda*; Dios es ser, conciencia y dicha. Realidad absoluta, conciencia absoluta y dicha absoluta –más allá de toda posibilidad de frustración–; ésta

es la visión hinduista básica de Dios. No obstante, ni siquiera estas palabras pueden pretender describir a Dios de forma literal, puesto que los significados que tienen para nosotros son radicalmente distintos de los sentidos con los que se aplican a Dios. A duras penas tenemos una sospecha de lo que puede ser el puro ser, el ser infinito sin excluir absolutamente nada. Lo mismo sucede con la conciencia y la dicha. Según lo formulara Spinoza, la naturaleza de Dios se parece a nuestras palabras tanto como se parece una estrella del Can Mayor a un perro. Lo más que puede decirse de estas palabras es que son orientadoras y, como tales, es mejor que nuestras mentes sigan la dirección que señalan y no la contraria. Dios se encuentra en el lado más alejado del ser como lo entendemos nosotros, que no la nada; más allá de las mentes como las conocemos nosotros, que no arcilla inanimada; más allá del éxtasis, que no agonía.

Ésta es la distancia que deben recorrer las mentes para tener una visión de Dios: ser infinito, conciencia infinita, dicha infinita. Todo lo demás es, en el mejor de los casos, comentario, y en el peor, retractación. Hay sabios que pueden vivir en esta atmósfera austera y conceptualmente transparente del espíritu y encontrarla vigorizante; ellos pueden entender, al igual que Shankara, que «el sol brilla aunque no haya objetos sobre los cuales brillar». Pero la mayoría de los seres humanos no pueden ser captados por abstracciones de tan alto grado. El que C. S. Lewis se cuente entre éstos es prueba de que sus mentes no son inferiores, sino diferentes. El profesor Lewis nos cuenta que, en su infancia, sus padres constantemente lo instaban a no pensar en Dios en términos de formas, pues éstas sólo podían limitar su infinidad. Él hizo lo posible para seguir esas instrucciones, pero la idea más aproximada que alcanzó a tener de un Dios sin forma fue un infinito mar de tapioca gris.

Los hinduistas dirían que esta anécdota pone de relieve la circunstancia del ser humano cuya mente debe centrarse en algo concreto y representativo para encontrar un significado que se sustente por sí mismo. La mayor parte de las personas encuentran imposible concebir algo que se aleje mucho de la experiencia directa, y mucho más sentirse motivadas por ello. El hinduismo aconseja a esas personas que no intenten pensar en Dios como la suprema instancia de las abstracciones, como el ser o la conciencia, sino en pensar en Él como el arquetipo de la más noble realidad que encuentran en el mundo natural. Esto significa pensar en Dios como la persona suprema (*Ishvara* o *Bhagavan*), porque las personas son la corona más noble de la naturaleza. Nuestra discusión del *bhakti yoga*, el camino hacia Dios a través del amor y la devoción, ya nos ha presentado a Dios concebido de esta manera. Éste, en el idioma occidental de Pascal, es el Dios de Abra-

ham, Isaac y Jacob, no el Dios de los filósofos. Es Dios como padre, tiernamente misericordioso, omnisciente, poderoso, nuestro eterno contemporáneo, el compañero que entiende.

El Dios así concebido se llama *brahman Saguna*, o Dios con atributos, para distinguirlo del más abstracto de los filósofos, el *brahman Nirguna*, o Dios sin atributos. Éste es el océano en absoluta calma; el *Saguna*, el mismo océano con crecidas y olas. En el lenguaje de la teología, la distinción es entre las concepciones personal y transpersonal de Dios. El hinduismo tiene soberbios defensores de ambos puntos de vista, a destacar Shankara, del transpersonal, y Ramanuja, del personal, pero la conclusión que hace justicia al hinduismo como un todo, y que tiene sus propios defensores explícitos, como Sri Ramakrishna, es que ambos puntos de vista son correctos por igual.

A primera vista, esto puede parecer una flagrante violación de la ley del medio excluido. Es probable que insistamos en que Dios puede ser personal o no, pero nunca ambas cosas. Pero ¿es esto así? Lo que la disyunción olvida, argumenta la India, es, en primer lugar, la distancia a que se hallan nuestras mentes de Dios. De manera intrínseca, quizás Dios no pueda ser dos cosas contradictorias (decimos *quizás no pueda* porque la lógica misma se funde en el fuego de la divina incandescencia). Pero los conceptos de Dios contienen tantos elementos combinados que dos contradictorios pueden ser ciertos, cada uno desde un punto de visita diferente, al igual que las ondas y las partículas pueden ser elementos heurísticos similarmente precisos para describir la naturaleza de la luz.[29] En suma, la India se ha contentado con alentar al devoto a concebir a *brahman* de forma personal o transpersonal, según el significado más exaltado que tenga para la mente en cuestión.

Asimismo varía la relación de Dios con el mundo según el simbolismo que se adopte. Concebido en términos personales, Dios estará en relación con el mundo como un artista con su obra. Dios será el Creador (Brahma), el Protector (Visnú) y el Destructor (Siva), quien al final convierte todas las formas finitas en la naturaleza primordial de la que surgieron. Por otra parte, concebido de forma transpersonal, Dios se halla por encima de la lucha, desentendido de lo finito en todo respecto. «Así como el sol no tiembla, aunque su imagen tiembla cuando se agita una taza llena de agua en la cual se refleja la luz solar, tampoco afecta el dolor al Señor, aunque sienta dolor esa parte de él que se llama el alma individual.»[30] El mundo seguirá siendo dependiente de Dios. Habrá surgido en alguna forma insondable de la plenitud divina y será sustentado por el poder de ésta. «Si Él brilla, brillan el sol, la luna y las estrellas tras Él; por Su luz todo se ilumina. Él es el Oído

del oído, la Mente de la mente, la Palabra de la palabra, la Vida de la vida, el Ojo del ojo.»[31] Pero Dios no habrá ordenado el mundo intencionalmente, y tampoco será afectado por la ambigüedad, las imperfecciones y la finitud inherentes a éste.

El personalista verá pocas posibilidades religiosas en esta idea de un Dios alejado de nuestros dilemas hasta el punto de no darse cuenta de nuestra misma existencia. ¿No debe la muerte de la religión despojar al corazón humano del tesoro último, el diamante del amor a Dios? La respuesta es que Dios cumple una función totalmente distinta para el transpersonalista, una que es igualmente religiosa pero, al mismo tiempo, diferente. Si uno lucha contra la corriente, es reconfortante tener un experto nadador al lado. Es igualmente importante que haya una costa, sólida y serena, situada más allá de la lucha, como término de todas las salpicaduras. El transpersonalista está tan obsesionado con el objetivo, que se olvida de todo lo demás, hasta del estímulo de los compañeros.

Alcanzar la mayoría de edad en el universo

Con Dios situado en una posición esencial dentro del plan hinduista, podemos retornar a los seres humanos para delinear juntos, de forma sistemática, el concepto hinduista de las naturalezas y destinos de éstos.

Las almas individuales, o *jivas*, llegan al mundo de manera misteriosa. Podemos estar seguros de que lo hacen por el poder de Dios, pero no podemos explicar cabalmente ni el cómo ni el porqué. Como las burbujas que se forman en la base de una tetera con agua hirviendo, se abren camino a través del agua (universo) hasta que se liberan en la ilimitada atmósfera de la iluminación (liberación). Se inician como las almas de las formas más simples de vida, pero no desaparecen cuando los cuerpos originales mueren. Según el hinduismo, el espíritu no depende del cuerpo que habita más de lo que el cuerpo depende de la ropa que viste o de la casa en que vive. Cuando una prenda de vestir o una casa nos quedan pequeñas, las cambiamos por otras más grandes que permiten que nuestros cuerpos se muevan con mayor libertad. Las almas hacen lo mismo.

> Las ropas gastadas
> son desechadas por el cuerpo;
> los cuerpos gastados
> son desechados por el habitante.
>
> BHAGAVAD GITA, II:22

Este proceso por el cual un *jiva* individual pasa por una secuencia de cuerpos se conoce como reencarnación o transmigración del alma –en sánscrito *samsara*, palabra que significa un ilimitado paso a través de ciclos de vida, muerte y resurrección. En el nivel subhumano, el paso se hace a través de una serie de cuerpos crecientemente complejos hasta alcanzar el humano. Hasta este punto, el crecimiento del alma es virtualmente automático. Es como si el alma creciera de forma tan sostenida y normal como una planta y en cada encarnación sucesiva recibiera un cuerpo que, por ser más complejo, le proporcionara la necesaria amplitud para desarrollar sus nuevas características.

Cuando el alma se introduce en un cuerpo humano, este modo automático de ascensión llega a su fin. Su ingreso en esta exaltada habitación es evidencia de que el alma ha alcanzado su propia conciencia, y a este estado acompañan la libertad, la responsabilidad y el esfuerzo.

El mecanismo que aglomera estas nuevas adquisiciones es la ley del *karma*. El significado literal de *karma* (como lo vimos en el *karma yoga*) es trabajo, pero como doctrina es, aproximadamente, la ley moral de la causa y el efecto. La ciencia ha alertado a Occidente acerca de la importancia de las relaciones causales en el mundo físico. Tendemos a creer que todo evento físico tiene su causa y que cada causa tendrá determinados efectos. La India amplía este concepto de causa para abarcar también la vida moral y espiritual. En cierta medida, también lo ha hecho Occidente. «Siembra vientos y recogerás tempestades» o «Cultiva un pensamiento y cosecharás una acción, cultiva una acción y cosecharás un hábito, cultiva un hábito y cosecharás un carácter, cultiva un carácter y cosecharás un destino» son maneras occidentales de ilustrar la cuestión. La diferencia consiste en que la India tensa y extiende su concepto de ley moral hasta verlo como un absoluto; no tolera ninguna excepción. La condición presente de cada vida interior –cuán feliz es, cuán confusa o serena, cuánto ve– es el producto exacto de lo que ha querido y sido en el pasado. De igual forma, sus pensamientos y decisiones actuales determinan sus experiencias futuras. Cada acto que uno realiza en el mundo causa una reacción igual y opuesta sobre uno mismo. Cada pensamiento y acción produce un movimiento invisible de cincel que esculpe nuestro propio destino.

Esta idea del *karma*, y el universo totalmente moral que implica, tiene dos importantes corolarios psicológicos. En primer lugar, somete al hinduista que lo entiende a una responsabilidad completamente personal. Cada individuo es por entero responsable de su condición presente y tendrá exactamente el futuro que se está labrando. Muchas personas no están dispuestas a admitir esto; prefieren, como dicen los psicólogos, "proyectarse", localizar la

fuente de sus dificultades en otro. Buscan excusas, alguien a quien culpar de modo que ellas puedan ser exoneradas. Esto, dicen los hinduistas, es inmadurez. Todos reciben exactamente lo que se merecen; hemos hecho nuestras camas y debemos tendernos sobre ellas. A la inversa, la idea de un universo moral cierra la puerta a la casualidad y al accidente. La mayor parte de la gente apenas tiene idea de lo mucho que, de manera secreta, se apoya en la suerte (en la mala suerte para justificar pasados fracasos y en la buena suerte para que le traiga éxitos futuros). Es mucha la gente que transita por la vida a la deriva, esperando los golpes de suerte, el momento en que un billete de lotería salga premiado y la colme de riquezas, y del vertiginoso encanto de la fama. Si enfocas tu vida de esta manera, dice el hinduismo, juzgas lamentablemente mal tu posición en la vida. Los golpes de suerte no tienen nada que ver con los prolongados niveles de felicidad, y tampoco ocurren por casualidad. Vivimos en un mundo donde no hay ni casualidad ni accidente. Estas palabras simplemente encubren la ignorancia.

Dado que el *karma* implica un mundo acorde con las leyes, a menudo se lo ha interpretado como fatalismo, pero esta interpretación es falaz para la propia doctrina, no importa la frecuencia con que los hinduistas hayan podido sucumbir a ella. El *karma* establece que cada decisión debe tener sus determinadas consecuencias, pero las decisiones, en el último análisis, se toman libremente. Para abordar el asunto desde otra dirección, las consecuencias de las decisiones de nuestro pasado condicionan las de nuestro presente, como el jugador que, tras recibir los naipes de una mano dada, está libre de jugarlas de varias maneras. Esto significa que la carrera de un alma, a través de su paso por innumerables cuerpos humanos, es guiada por las decisiones de éstos, que están controladas por lo que el alma quiere y ordena en cada etapa de su viaje.

Lo que son sus deseos, y en el orden en que aparecen, puede resumirse aquí, puesto que en las secciones anteriores se ha considerado con amplitud. Cuando se introduce en un cuerpo humano, el alma no quiere otra cosa que saborear ampliamente los placeres sensuales que su nuevo equipo físico le puede proporcionar. Pero, con la repetición, hasta el más extático cae presa del hábito y se torna monótono, por lo cual el alma se vuelca en las conquistas sociales para escapar del aburrimiento. Estas conquistas –los diversos modos de riqueza, fama y poder– pueden acaparar el interés del individuo durante un tiempo considerable. Las apuestas son altas y los logros, gratificantemente abundantes. Sin embargo, con el tiempo llega a verse lo que todo este programa de ambición personal es en realidad: un juego, un juego fabuloso, excitante y que puede hacer historia, pero que no deja de ser un juego.

Mientras mantiene vivo el interés, produce satisfacción, pero cuando la novedad se desvanece, cuando el ganador reconoce con la misma reverencia y bonitas palabras los cumplidos que ha recibido tantas veces, comienza a anhelar algo nuevo y más profundamente satisfactorio. El deber, la total dedicación de la vida a la comunidad, puede satisfacer ese anhelo durante un tiempo, pero las ironías y anomalías de la historia también lo convierten en una puerta giratoria. Al apoyarse en ella, se mueve, pero con el tiempo uno descubre que siempre gira en redondo. Después de la dedicación social, lo único que puede satisfacer es lo infinito y eterno, cuya percepción puede convertir cualquier experiencia –hasta la del tiempo y la derrota aparente– en esplendor, al igual que las nubes tormentosas que sobrevuelan el valle se ven muy distintas desde una cima bañada de sol. La burbuja se acerca a la superficie del agua y demanda su liberación final.

El avance del alma por estos estratos ascendentes de los deseos humanos no toma la forma de línea recta con un ángulo agudo apuntando hacia arriba. Zigzaguea y busca a tientas el camino hacia lo que en realidad necesita. A la larga, sin embargo, la tendencia de sus afectos será ascendente (finalmente todos lo comprenden). Por "ascendente" se entiende aquí una relajación gradual del apego a los objetos y los estímulos físicos, acompañada de una progresiva disminución del interés por uno mismo. Casi podemos visualizar la acción del *karma* cuando produce las consecuencias de lo que el alma busca. Es como si cada deseo que apunta a la gratificación del ego añadiese un grano de cemento al muro que rodea el ser individual y lo aislase del mar infinito del ser que lo circunda, mientras que, a la inversa, cada acto compasivo o desinteresado quita un grano del muro de contención. Pese a ello, el desapego no puede valorarse abiertamente; carece de un índice público. El hecho de que alguien ingrese en un monasterio no es prueba de que ha triunfado sobre sí mismo y sobre sus anhelos, pues éstos pueden seguir siendo abundantes en las imaginaciones del corazón. Por contraposición, un ejecutivo puede estar hondamente envuelto en las responsabilidades mundanas pero, si las maneja con desapego –viviendo en el mundo como viven ciertos peces en el barro sin que éste se les pegue al cuerpo–, el mundo se convierte en una escalera para ascender.

En ningún momento del peregrinaje está el espíritu humano totalmente a la deriva y solo. Desde el comienzo hasta el final su núcleo es el *atman*, el Dios interior, que ejerce presión para "expulsar", como se hace con el muñeco de una caja sorpresa. Bajo la vorágine de sentimientos, emociones y alucinaciones pasajeras se encuentra la luminosa y perdurable quintaesencia del Dios transpersonal. Aunque está enterrado demasiado hondo en el alma como para notarse con normalidad, es el único centro de la exis-

tencia y la conciencia humanas. Así como el sol ilumina el mundo aunque esté nublado, «el Inmutable nunca se ve, pero es el Testigo; nunca se lo oye, pero es el Oidor; nunca se lo piensa, pero es el Pensador; nunca se lo conoce, pero es el Conocedor. No hay otro testigo más que Éste, no hay otro conocedor más que Éste».[32] Pero Dios no es sólo el agente productor de cada una de las acciones del alma. En última instancia es Dios, con su radiante calor, quien derrite la capa de hielo del alma, convirtiéndola en un puro receptor de Dios.

¿Qué sucede entonces? Algunos dicen que el alma individual pasa a indentificarse plenamente con Dios y pierde todo rastro de su anterior separación. Otros, que desean saborear el azúcar, no convertirse en azúcar, abrigan la esperanza de que quedará alguna pequeña diferenciación entre el alma y Dios, una delgada línea en el océano que, de todas maneras, permite mantener un resto de identidad personal que algunos consideran indispensable para la visión beatífica.

Christopher Isherwood escribió un cuento basado en una fábula hinduista que resume la mayoría de edad del alma en el universo. Un anciano sentado sobre el césped relata a los niños que lo rodean una historia sobre el Kalpataru, un árbol mágico que concede todos los deseos. «Si le habláis y le contáis un deseo, si os tendéis bajo él y pensáis o incluso soñáis un deseo, ese deseo os será concedido.» El anciano procedió a contarles a los niños que una vez consiguió uno de esos árboles y lo plantó en su jardín. «De hecho –les dijo el anciano–, ése de allí es un Kalpataru.»

Los niños corrieron hacia el árbol y lo colmaron de solicitudes. La mayoría de éstas eran insensatas, por lo cual terminaron indigestados o llorando, porque el Kalpataru las concede de forma indiscriminada; no se cuida de dar consejo.

Pasaron los años y el Kalpataru fue olvidado. Los niños se han convertido en hombres y mujeres, y tratan de satisfacer nuevos deseos que han ido surgiendo. Al comienzo quieren que los deseos se cumplan de inmediato, pero después buscan los deseos que sólo pueden cumplirse con creciente dificultad.

El significado del cuento es que el universo es un gigantesco Árbol de los Deseos cuyas ramas llegan a cada corazón. El proceso cósmico establece que alguna vez, ya sea en esta vida o en otra, cada uno de los deseos será concedido y, por supuesto, también sus consecuencias. Sin embargo, para concluir el cuento, en el grupo original de niños había uno que no pasó sus años saltando de un deseo a otro, de una gratificación a otra, porque comprendió, desde el comienzo, la verdadera naturaleza del Árbol de los Deseos. «Para él, el Kalpataru no era el bonito árbol mágico del cuento de

su tío –no existía para conceder tontos deseos infantiles–, sino un árbol inusitadamente terrible y grande. Era su padre y su madre. Sus raíces mantenían unido al mundo y sus ramas llegaban más allá de las estrellas. Existía desde antes de la existencia misma, y siempre existiría.»[33]

El mundo – La bienvenida y la despedida

Trazado tal como lo concibe el hinduismo, el plano básico del mundo se asemejaría a la siguiente descripción. Habría innumerables galaxias comparables a la nuestra, centradas cada una en un mundo desde el cual la gente se abriría paso hacia Dios. Circundando cada mundo habría otros, más puros los de arriba y más bastos los de abajo, a los que acudirían las almas entre las encarnaciones para reponerse de acuerdo con sus justos deseos finales.

«Al igual que la araña segrega su propio hilo y luego lo absorbe, el universo deviene del Imperecedero.»[34] Periódicamente el hilo es retirado, el cosmos se colapsa en la Noche de Brahman y todo ser fenoménico es devuelto a un estado de pura potencialidad. Así, como un acordeón gigantesco, el mundo se expande y se encoge. Esta oscilación es inherente al plan de las cosas; el universo no tuvo comienzo ni tendrá final. El concepto de tiempo de la cosmología hinduista altera la imaginación, y quizás tenga que ver con la proverbial indiferencia oriental hacia la prisa. Se dice que el Himalaya está hecho de granito macizo. Cada mil años, un pájaro los sobrevuela, rozando las cimas con un pañuelo de seda que cuelga de su pico. Cuando el Himalaya ha sido así desgastado, habrá transcurrido un día de un ciclo cósmico.

Cuando dejamos de lado la posición del mundo en el tiempo y el espacio y nos centramos en su carácter moral, cumplimos el primer concepto señalado en la sección precedente. Es un mundo justo en el que cada cual recibe lo que se merece y crea su propio futuro.

El segundo concepto consiste en que es un mundo intermedio. Y es así no sólo en el sentido de que se encuentra a medio camino entre el cielo que está por encima y el infierno que está por debajo, sino también en el sentido de que es un mundo intermedio porque lo integran proporciones iguales de bien y mal, de placer y dolor, de conocimiento e ignorancia. Y así seguirán siendo las cosas. Toda idea de progreso social, de limpiar el mundo, de crear el reino del cielo en la tierra, en suma, todos los sueños de utopía, están destinados al fracaso porque tergiversan el propósito del mundo, que no es el de rivalizar con el paraíso sino el de proporcionar un campo de

adiestramiento para el espíritu humano. El mundo es el gimnasio del alma, su escuela y su campo de adiestramiento. Lo que hacemos es importante pero, en última instancia, lo es por la disciplina que ofrece a nuestro carácter individual. Nos engañamos si esperamos cambiar el mundo de manera fundamental. Nuestra tarea en el mundo es como bolear en una pista ascendente; podemos con ello fortalecer nuestra musculatura, pero no debemos creer que nuestros movimientos depositarán siempre las bolas al otro extremo de la pista. Con el tiempo, todas volverán rodando para enfrentarse a nuestros hijos, si nosotros ya no estamos. El mundo está admirablemente dotado para desarrollar el carácter de la gente y prepararla para ver más allá, pero no puede ser perfeccionado. «Dijo Jesús, alabado sea su nombre: "este mundo es un puente; atravesadlo, pero no construyáis una casa sobre él".» Responde fielmente al pensamiento de la India el que este dicho apócrifo, atribuido al poeta Kabir, se haya originado en su propia tierra.

Si nos preguntamos acerca del estado metafísico del mundo, deberemos continuar haciendo la distinción que ya hemos visto que divide al hinduismo en cuanto se refiere a todos los temas principales, es decir, entre los puntos de vista duales y los no duales. En cuanto a la conducta, esta distinción separa el *jnana yoga* del *bhakti yoga*; respecto a la doctrina de Dios, separa la visión personal de la transpersonal; en lo relativo a la salvación, separa a quienes esperan fundirse con Dios de aquéllos que aspiran a la compañía de Dios en la contemplación beatífica. En cosmología también hay una línea divisoria entre quienes, desde la más alta perspectiva, consideran que el mundo es irreal, y quienes lo toman por real en todos los sentidos.

Todos los pensamientos religiosos del hinduismo niegan que el mundo natural exista por sí mismo. Está enraizado en Dios y, si la base divina fuese eliminada, desaparecería al instante y se convertiría en nada. Para el dualista, el mundo natural es tan real como Dios, aunque, por cierto, menos ensalzado. Dios, las almas individuales y la naturaleza son diferentes clases de seres, y ninguno puede ser ninguno de los otros. Por otra parte, los no dualistas distinguen tres modos de conciencia bajo los cuales puede verse el mundo. El primero es la alucinación, como cuando vemos elefantes rosados o cuando una estaca recta parece torcida bajo el agua, apariencias que son corregidas por percepciones ulteriores, incluidas las de otras personas. El segundo consiste en ver el mundo tal como normalmente parece ser a los sentidos humanos. El tercero es ver el mundo como lo ven los *yogis* que han alcanzado el estado de supraconciencia. En realidad, éste no es ningún mundo, porque los rasgos que caracterizan al mundo como se le ve normalmente –su multiplicidad y materialidad– se desvanecen. Sólo hay una realidad úni-

ca, como un océano rebosante, como un cielo ilimitado, indivisible y absoluto. Es como una vasta capa de agua calma y sin costas.

El no dualista sostiene que esta última perspectiva es la más precisa de las tres. Por comparación, este mundo que vemos de manera normal es *maya.* Esta palabra suele traducirse como "ilusión", pero ello puede conducir a error porque, por un lado, sugiere que no hay que tomar en serio el mundo –concepto que niegan los hinduistas, señalando que mientras el mundo nos parezca real y exigente debemos aceptarlo como tal–, y por otro, tiene una realidad definida y provisional.

Si se nos preguntase si los sueños son reales, deberíamos definir nuestra respuesta. Son reales en el sentido de que los tenemos, pero no lo son en cuanto a que lo que en ellos sucede no necesariamente existe de manera objetiva. Para hablar con propiedad, un sueño es un producto psicológico, una elaboración mental. Los hinduistas piensan en algo parecido a esto cuando se refieren a *maya.* El mundo se ve tal como lo percibe la mente en su estado normal, pero no podemos pensar que la realidad sea en sí tal como se ve. Un niño que ve una película por primera vez confundirá los seres animados con objetos reales, sin darse cuenta de que el león que ruge desde la pantalla es una imagen proyectada desde la cabina que se encuentra en la parte trasera de la sala. Lo mismo nos sucede a nosotros. El mundo que vemos está condicionado, y en tal sentido proyectado, por nuestros mecanismos de percepción. Para modificar la metáfora, nuestros receptores de sentidos registran sólo una estrecha banda de las frecuencias electromagnéticas. Con la ayuda de microscopios y otros amplificadores, podemos detectar algunas ondas más, pero la supraconciencia debe ser cultivada para conocer la realidad misma. Dada esta condición, nuestros receptores dejarían de refractar, como un prisma, la luz pura del ser en un espectro de multiplicidad. La realidad se conocería tal cual es: una, infinita, impoluta.

Maya proviene de la misma raíz que mágico. Cuando el hinduismo declara que el mundo es *maya*, dice que hay algo engañoso en él. La treta reside en la forma en que la materialidad y la multiplicidad pasan por ser independientemente reales –reales en cuanto que ajenas a la postura desde las que las vemos–, mientras que, de hecho, la realidad es el *brahman* indiferenciado en toda su extensión, así como una cuerda tirada sobre el polvo sigue siendo una cuerda aunque se la confunda con una serpiente. *Maya* también es seductora por el atractivo con que presenta al mundo, atrapándonos en él y quitándonos el deseo de continuar el viaje.

Pero nuevamente debemos preguntarnos si el mundo, por ser sólo provisionalmente real, debe ser tomado en serio. ¿No decaerá la responsabilidad?

El hinduismo cree que no. En un proyecto de sociedad ideal comparable a la *República* de Platón, el *Tripura Rahasya* presenta a un príncipe que logra esta visión del mundo y, en consecuencia, es liberado de «los nudos del corazón» y «la identificación de la carne con el Ser». Estas consecuencias están lejos de ser asociales. El príncipe, así liberado, desempeña sus deberes reales de manera eficiente pero desapasionada, «como un actor sobre un escenario». Siguiendo sus enseñanzas y su ejemplo, los súbditos alcanzan una libertad equiparable y dejan de ser motivados por las pasiones, aunque aún las tienen. Los asuntos mundanos continúan, pero los ciudadanos se desprenden de los viejos resentimientos y son menos acicateados por los temores y los deseos. «En su vida cotidiana, riendo, gozando, fastidiados o enfadados, ellos se comportaban como hombres intoxicados e indiferentes a sus propios asuntos», por lo cual los sabios que los visitaron la llamaron «la Ciudad de la Sabiduría Resplandeciente».

Si nos preguntamos por qué vemos la Realidad, que de hecho es una y perfecta, como múltiple y desfigurada; por qué se ve a sí misma el alma, que de hecho es la unión con Dios en todo, como si estuviese separada; por qué la cuerda parece una serpiente; si nos hacemos estas preguntas nos encontraremos ante la pregunta que no tiene respuesta, así como tampoco la tiene, en el cristianismo, la de por qué creó Dios el mundo. Lo mejor que podemos decir es que el mundo es *lila*, el juego de Dios. Los niños que juegan al escondite asumen diferentes papeles que no tienen validez fuera del juego. Se ponen en peligro y en situaciones de las que deben escapar. ¿Por qué lo hacen cuando, en un abrir y cerrar de ojos, podrían librarse simplemente dejando de jugar? La respuesta es que el juego es, en sí, el objetivo y la recompensa. Es divertido en sí mismo, una oleada espontánea de creatividad, de energía imaginativa. Y así, de manera misteriosa, debe suceder con el mundo. Como un niño cuando juega solo, Dios es el bailarín cósmico cuya rutina son todas las criaturas y todos los mundos. Desde el infatigable raudal de energía de Dios, el cosmos fluye en un reflorecimiento infinito y lleno de gracia.

Quienes hayan visto imágenes de la diosa Kali bailando sobre un cuerpo postrado y sosteniendo en sus manos una espada y una cabeza cortada; quienes se hayan enterado de que hay más templos hinduistas dedicados a Siva –cuyo tormento es el crematorio y es Dios en su aspecto destructor– que los dedicados a Dios en su doble imagen de creador y conservador; quienes hayan conocido estas cosas no sacarán la rápida conclusión de que la visión que tiene el hinduismo del mundo es agradable, pero lo que no ven es que lo que Kali y Siva destruyen es lo finito, para dar paso a lo infinito.

Porque Tú amas el terreno candente,
he convertido mi corazón en terreno candente,
para que Tú, el Oscuro, cazador de terrenos candentes
puedas bailar Tu danza eterna.

HIMNO BENGALÍ

Visto en perspectiva, el mundo es, en el fondo, benigno. No tiene ningún infierno permanente ni amenaza con condenas eternas. Puede ser amado sin temor. Todo él puede ser amado, sus vientos, sus cielos siempre cambiantes, sus llanos y bosques, hasta el esplendor venenoso de la orquídea lasciva, a condición de que no se le estropee eternamente, porque todo es *maya, lila*, la fascinante danza del mago cósmico, tras la cual se halla el bien ilimitado que todos alcanzaremos al final. No es accidental que la única forma artística que la India no ha cultivado sea la tragedia.

En suma, a la pregunta de «¿qué clase de mundo tenemos?», el hinduismo responde:

1. Un mundo múltiple que incluye incontable galaxias horizontales, incontables gradas verticales e incontables ciclos temporales.
2. Un mundo moral en el cual la ley del *karma* no se suspende jamás.
3. Un mundo intermedio que nunca reemplazará al paraíso como destino espiritual.
4. Un mundo que es *maya*, engañosamente astuto al presentar como permanentes su multiplicidad, su materialidad y sus dualidades, cuando en realidad son provisionales.
5. Un campo de adiestramiento en el cual los seres humanos pueden desarrollar sus más altas capacidades.
6. Un mundo que es *lila*, el juego del Divino en su danza cósmica: incansable, inagotable, irresistible, pero, en última instancia, beneficioso, con una gracia nacida de la vitalidad infinita.

Los diversos caminos hacia la misma cumbre

El que el hinduismo haya compartido durante siglos su territorio con los jainistas, budistas, parsis, sijs y cristianos puede ayudar a explicar la idea final que surge con más claridad a través de él que a través de las otras grandes religiones, a saber, su convicción de que las diversas religiones principales son caminos alternativos hacia una misma meta. Proclamar la salvación como monopolio de una sola religión es como proclamar que

Dios se puede encontrar en esta habitación pero no en la contigua, vistiendo este atuendo, pero no aquél. Por lo general, los seres humanos siguen el camino que parte de los llanos de su propia civilización. Quienes circundan la montaña, tratando de atraer a otros hacia su camino, no la escalan. En la práctica, las sectas de la India han sido, con frecuencia, fanáticamente intolerantes pero, en principio, la mayoría han sido abiertas. Desde el comienzo, los *Vedas* anunciaban el concepto clásico del hinduismo de que las diferentes religiones no eran otra cosa que diferentes lenguajes a través de los cuales Dios habla al corazón humano. «La verdad es una; los sabios la llaman de distintas maneras.»

Es posible escalar la cima de la montaña de la vida desde cualquier lado, pero en ella convergen todos los caminos. Al pie de la montaña, en la base de la teología, el ritual y la organización estructural, las religiones son distintas. Las diferencias de sus culturas, historia, geografía y caracteres colectivos les dan diferentes puntos de partida. Esto, lejos de ser deplorable, es bueno: añade riqueza a la totalidad de la aventura humana. ¿No es la vida más interesante con las diversas contribuciones de los confucionistas, taoístas, budistas, musulmanes, judíos y cristianos? Un hinduista contemporáneo escribe: «¡Qué artístico es que haya lugar para tal variedad, qué rica es la textura y cuánto más interesante que si el Todopoderoso hubiese dispuesto un único camino asépticamente seguro, exclusivo y ortodoxo! Aunque Dios es la Unidad, parece encontrar su recreo en la variedad».[35] Pero más allá de estas diferencias, la llamada procede del mismo objetivo.

Como evidencia de esto, valga la experiencia de uno de los santos del hinduismo que, en el siglo XIX, buscó a Dios a través de las prácticas de varias de las religiones principales. Lo buscó sucesivamente a través de la persona de Cristo, de las enseñanzas del *Corán* dirigidas a encontrar al Dios que no tiene imagen y de diversas encarnaciones budistas de Dios. En cada instancia, el resultado fue el mismo: «Se me reveló el mismo Dios –dijo–, ya encarnado en Cristo, ya hablando a través del profeta Mahoma, ya como Visnú el Conservador o Siva el Consumador». De estas experiencias surgió una serie de enseñanzas sobre la unidad esencial de las grandes religiones, entre las que destaca la voz del hinduismo sobre este tema. Como el tono es tan importante aquí como la idea, nos aproximaremos más a la posición hinduista si dejamos que al final de esta sección hablen las propias palabras de Ramakrishna en lugar de parafrasearlas.[36]

> Dios ha creado diferentes religiones para satisfacer diferentes aspiraciones, tiempos y países. Cada una de las religiones es un camino, pero nin-

guno es, en absoluto, Dios mismo. En realidad, uno puede llegar a Dios si sigue cualquiera de los caminos con total devoción. Uno puede glasear una torta del derecho o del revés. De cualquiera de las formas será dulce.

La misma y única materia, el agua, tiene distintos nombres para los distintos pueblos, uno la llama agua, otro *eau*, un tercero *aqua* y otro *pani*, de la misma forma que el Imperecedero-Inteligente-Dichoso es invocado por unos como Dios, por otros como Alá, por otros, Jehová, y aun por otros, *Brahman*.

Uno puede ascender al techo de una casa por una escala o un bambú, por una escalera o una cuerda, tan diversos son los medios para acercarse a Dios, y cada religión del mundo muestra uno de estos caminos.

Haz una reverencia y venera donde otros se arrodillan, porque donde tantos han pagado tributo de veneración, el buen Señor debe manifestarse, *dado que es todo misericordia*.

El Salvador es el mensajero de Dios. Es como el virrey de un poderoso monarca. Al igual que cuando se produce algún disturbio en una provincia lejana el rey envía a su virrey para sofocarlo, a cualquier parte del mundo donde la religión decaiga Dios envía a su Salvador. Es el mismo y único Salvador que, habiéndose sumergido en el océano de la vida, surge en un lugar y es conocido como Krishna y, volviéndose a sumergir, sale en otro lugar y es conocido como Cristo.

Cada cual debería seguir su propia religión. Un cristiano debe seguir el cristianismo, un musulmán debe seguir el islamismo, y así sucesivamente. Para los hinduistas, el antiguo camino, el camino de los sabios arios, es el mejor.

Los pueblos dividen sus territorios por medio de fronteras, pero nadie puede dividir el vasto cielo que tenemos por encima. El cielo indivisible lo rodea todo y lo incluye todo. Y la gente que lo ignora dice: «Mi religión es la única, mi religión es la mejor». Pero cuando un corazón es iluminado por el verdadero conocimiento, sabe que por encima de todas estas guerras de sectas y sectarios preside el ser indivisible, eterno, conocedor de todas las dichas.

Al igual que una madre, cuando alimenta a sus hijos enfermos, da arroz y curry a uno, arrurruz a otro y pan con mantequilla a otro, el Señor ha trazado diferentes caminos para diferentes personas, que se ajustan a sus naturalezas.

Había un hombre que adoraba a Siva y odiaba a todos los demás dioses. Un día se le apareció Siva y le dijo: «Nunca estaré satisfecho contigo mientras odies a otros dioses». Pero el hombre era inexorable. Unos pocos días después volvió a aparcérsele Siva y le dijo: «Nunca estaré satisfecho conti-

go mientras odies». Pasados unos días, Siva se le apareció nuevamente. Esta vez, un lado del cuerpo del hombre era el de Siva y el otro, el de Visnú. El hombre se sentía medio satisfecho y medio insatisfecho, pero puso sus ofrendas del lado que representaba a Siva y ninguna del lado que representaba a Visnú. Entonces Siva le dijo: «Tu fanatismo es invencible. Yo, al asumir este aspecto dual, intenté convencerte de que todos los dioses y diosas no son más que diversos aspectos de un solo *Brahman* Absoluto».

Apéndice sobre el sijismo

Los hinduistas tienden a considerar a los sijs –literalmente discípulos– como miembros algo díscolos de su propia gran familia, pero los sijs rechazan esta interpretación. Los sijs ven su fe como surgida de una revelación divina original que dio lugar a una nueva religión.

La revelación fue impartida por el *guru* Nanak –*guru* se explica en el plano popular como el disipador de la ignorancia o de la oscuridad (*gu*) y portador del esclarecimiento (*ru*). Nanak, pío y reflexivo desde su nacimiento en 1469, desapareció misteriosamente en torno al año 1500 cuando se bañaba en el río. Al reaparecer, tres días después, dijo: «Como no hay ni hinduista ni musulmán, ¿qué camino seguiré? Seguiré el camino de Dios. Dios no es ni hinduista ni musulmán, y el camino que yo sigo es el de Dios». Y tras estas aseveraciones dijo que su autoridad emanaba del hecho de que en los tres días de ausencia había sido transportado a la corte de Dios, donde le habían dado a beber una copa de néctar (*amrit*, por lo cual se ha dado el nombre de Amritsar a la ciudad santa de los sijs) y le habían dicho:

> Ésta es la copa de la veneración del nombre de Dios. Bébela. Yo estoy contigo. Yo te bendigo y te elevo. Quien sea que te recuerde gozará de mi favor. Ve, regocíjate en mi nombre y enseña a otros a hacerlo. Que ésta sea tu llamada.

El que Nanak comenzara por apartar su camino tanto del hinduismo como del islamismo recalca el hecho de que el sijismo surgió en una cultura hinduista –Nanak nació en la casta *kshatriya*– que estaba bajo dominio musulmán. La tierra del sijismo es el Punjab, "la tierra de los cinco ríos" en el noroeste de la India, que los invasores musulmanes controlaban con firmeza. Nanak apreciaba su herencia hinduista a la vez que reconocía la nobleza del islamismo. He aquí dos religiones, cada una inspirada en sí misma, pero que, en colisión, producían odio y matanzas.

Si las dos partes se hubiesen avenido a limar sus diferencias, apenas hubieran logrado alcanzar un compromiso teológico más razonable que el que ofrece el propio dogma del sijismo. De acuerdo con el *sanatana dharma* (la Verdad Eterna) del hinduismo, la revelación que fue impartida a Nanak confirma el fundamento de un Dios supremo y amorfo que supera toda concepción humana. Pero, según la revelación islámica, rechaza toda noción de *avataras*, o encarnaciones divinas, distinciones de castas, imágenes para la adoración y, también, la santidad de los *Vedas*. No obstante haberse apartado del hinduismo en estos aspectos, la revelación sijista se apoya en él para afirmar, al contrario que el islamismo, la doctrina de la reencarnación.

Esta división relativamente equiparable entre las doctrinas hinduista y musulmana ha levantado la sospecha, entre los ajenos a ellas, de que Nanak elaboró en su mente profunda e intuitiva, aunque no de manera consciente, una fe en la cual depositó la esperanza de resolver el conflicto que la religión había provocado en su región. En cuanto se refiere a los sijs mismos, reconocen la índole conciliatoria de su fe, pero atribuyen sus orígenes a Dios. Nanak fue un guru sólo en un sentido secundario. El Verdadero Guru es Dios. Otros se cualifican como gurus en la medida en que Dios habla a través de ellos.

Los *gurus* sijs oficiales son diez y, comenzando con Nanak, la comunidad sij cobró forma a través del ministerio de éstos. El décimo en este linaje, el *guru* Gobind Singh, anunció que era el último. Tras su muerte, el Texto Sagrado que había surgido reemplazaría a los *gurus* humanos como cabeza de la comunidad sij. Conocido como el Guru Granth Sahib o Colección de Sabiduría Sagrada, esta escritura sacra ha sido, desde entonces, reverenciada por los sijs como su *guru* viviente; viviente en el sentido de que la voluntad y las palabras de Dios están vivas en él. En su mayoría consiste en poemas e himnos que surgieron, como cantos jubilosos de alabanza a Dios, de los propios *gurus* cuando meditaban acerca de Dios en la profunda quietud de sus corazones.

El sijismo ha sido sometido a duros ataques durante gran parte de su historia. Cuando la fe se encontró particularmente presionada, el décimo *guru* llamó a dar un paso adelante a quienes estuvieran preparados para dedicar, sin reservas, sus vidas a la causa. A los "cinco amados" que respondieron les dio una iniciación especial, instituyendo así el *Khalsa*, la Orden Pura, que existe aún hoy. Abierta tanto para los hombres como para las mujeres con disposición a cumplir sus reglamentos, la orden requiere que quienes ingresen en ella se abstengan del alcohol, la carne y el tabaco, y que porten "las cinco kas", así denominadas porque en términos del Pun-

jab todas comienzan con esa letra. Las cinco son el cabello sin cortar, un peine, una espada o daga, un brazalete de metal y bombachos. Originalmente, las cinco tenían connotaciones simbólicas. Junto con el peine, los cabellos sin cortar –recogido típicamente en forma de turbante– protegían el cráneo y, a la vez, se relacionaban con la creencia *yoga* de que el cabello largo conserva y aumenta la vitalidad. Por su parte, el peine simbolizaba la limpieza y el orden. El brazalete de metal implicaba una pequeña protección y también "ataba" a su portador a Dios, como recordatorio de que sus manos siempre debían estar al servicio de Él. Los bombachos, que sustitían a los *dhoti* hindúes, significaban que se estaba siempre vestido para la acción. La daga, mayormente utilizada hoy como símbolo, originalmente era necesaria para la defensa propia.

Al tiempo que instituía el *Khalsa,* el *guru* Gobind Singh hacía extensivo su nombre Singh –literalmente león y, por extensión, vigoroso y valiente– a todos los sijs, concediendo a las mujeres el nombre de Kaur ("princesa"). Estos nombres siguen vigentes aún hoy.

Estas cuestiones conciernen a las formas religiosas. Fundamentalmente, los sijs buscan la salvación mediante la unión con Dios al percibir, a través del amor, la Persona de Dios que mora en las profundidades de nuestro propio ser. La unión con Dios es el objetivo último. Aparte de Dios, la vida no tiene sentido alguno; es la separación de Dios lo que produce el sufrimiento humano. En palabras de Nanak: «¡Qué separación terrible es estar apartado de Dios y que unión dichosa es estar unido a Él!».

El renunciamiento al mundo no figura en su fe. Los sijs no tiene tradición de renunciamiento, ascetismo, celibato o mendicación. Son cabezas de familia que mantienen a sus familias con sus ganancias y donan una décima parte de sus ingresos a las obras de caridad.

En la actualidad hay unos trece millones de sijs en el mundo, la mayoría de ellos en la India. Su sede se encuentra en el afamado Templo Dorado, situado en Amritsar.

Lecturas complementarias

Antes de citar otros libros, permítaseme señalar que mi cinta de vídeo de media hora de duración (con Elda Hartley), titulada «India and the Infinite: the Soul of a People», ofrece las ideas de este capítulo en un contexto audiovisual. Puede ser comprada o alquilada dirigiéndose a Hartley Film Foundation, Cat Rock Road, Cos Cob, CT 06807, o también a The Institute of Noetic Sciences, 475 Gate Five Road, Suite 300, Sausalito, CA 94965, USA.

Hinduism: A Cultural Perspective (Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice Hall, 1982), de David Kinsley, ofrece un claro panorama del hinduismo. Lo sitúa en su plano geográfico, perfila su evolución histórica y llama la atención sobre su enorme variedad.

The Philosophies of India (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1969) de Heinrich Zimmer [*Filosofías de la India.* Buenos Aires: Eudeba, 1953] y *The Spiritual Heritage of India* (Hollywood, California: Vedanta Press, 1980) de Swami Prabhavananda. En ambos se ofrecen muchos detalles de la dimensión religiosa y filosófica del hinduismo sobre la que se centra el capítulo escrito por mí.

Darshan: Seeing the Divine Image in India (Chambersburg, Pennsylvania: Anima Books, 1985), de Diana Eck, aporta un sentido gráfico de la devoción hinduista.

Las escrituras hinduistas son de enorme alcance, pero dos partes son de importancia universal. La *Bhagavad Gita,* que pertenece a la humanidad, es de gran utilidad en la traducción de Barbara Stoler Miller (Nueva York: Bantam Books, 1986) [*Bhagavad Gita.* Madrid: Trotta, 1997]. Las *Upanisads* requieren de más interpretación. Es recomendable la traducción hecha por Swami Nikhilananda de los principales, con comentarios (Nueva York: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1975-1979). Para las *Upanisads* en un volumen, sin comentarios pero con una útil introducción, véase la traducción de Juan Mascaró (Nueva York: Penguin Books, 1965). [En castellano se pueden consultar: *La ciencia del brahman. Once Upanisads antiguas.* Madrid: Trotta, 2000. Y *Upanisads.* Madrid: Siruela, 1995.]

Sobre el sijismo se recomiendan *The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices*, por W. Owen Cole y Piara Singh Sambhi (Nueva York: Routledge, Chapman & Hall, 1986) y el capítulo sobre «The Faith of the Sikhs» en *The Indian Way* (Nueva York: Macmillan, 1982) de John Koller.

3. EL BUDISMO

El hombre que despertó

El budismo se inicia con un hombre. En sus últimos años, cuando la India estaba encendida con su mensaje y hasta los reyes se postraban ante él, la gente se le aproximaba, como se aproximaría a Jesús, para preguntarle qué era. ¿A cuánta gente se le ha preguntado, no: «¿Quién eres?», refiriéndose al nombre, al origen o a la ascendencia, sino: «¿*Qué* eres? ¿A qué clase de ser perteneces? ¿A qué especie representas?». No a César, por cierto, ni a Napoleón, ni siquiera a Sócrates. Sólo a dos: Jesús y Buda. Cuando la gente acudió con su perplejidad al propio Buda, la respuesta de éste dio identidad a todo su mensaje.

«¿Eres un dios?», preguntaron. «No.» «¿Un ángel?» «No.» «¿Un santo?» «No.» «¿Qué eres entonces?»[1]

Buda respondió: «Yo estoy despierto».

Su respuesta se convirtió en su título, porque eso es lo que Buda significa. La raíz sánscrita *budh* implica tanto despertar como saber. Por tanto, Buda significa el "Iluminado" o el "Despierto". Mientras el resto del mundo se encontraba envuelto en las profundidades del sueño, soñando un sueño que se conoce como el estado consciente de la vida humana, uno de ellos despertó. El budismo comienza con un hombre que se sacudió el estupor, el letargo, las ensoñadoras extravagancias de la conciencia ordinaria; comienza con un hombre que despertó.

Su vida ha sido envuelta en una cariñosa leyenda. Se nos dice que, a su nacimiento, los mundos se inundaron de luz; los ciegos tanto ansiaban ver su gloria, que recuperaron la vista; los sordomudos conversaban extasiados ante las cosas que sobrevendrían; los encorvados se pusieron derechos; los lisiados caminaron; los prisioneros fueron librados de sus cadenas y los fuegos del infierno se apagaron, y hasta los gritos de las fieras se acallaron cuando la paz rodeó al mundo. Sólo Mara, el Maligno, no se regocijó.

Los datos históricos de su vida son, aproximadamente, los que siguen:

Nació alrededor del año 563 a. C. en lo que ahora es Nepal, cerca de la frontera con la India. Su nombre completo era Siddharta Gautama de Sakya. Siddharta era su nombre de pila, Gautama su apellido y Sakya el nombre del clan al cual pertenecía su familia. Su padre era un rey, pero como había tantos reinados en el subcontinente hinduista, sería más preciso pensar en él como un señor feudal. Según los niveles de la época, su crianza fue de lujo. «Yo vestía ropas de seda y mis asistentes sostenían sobre mi cabeza una sombrilla blanca. Mis ungüentos siempre procedían de Benarés.» Parece haber sido excepcionalmente apuesto porque hay numerosas referencias a «la perfección de su cuerpo visible». A los dieciséis años se casó con una princesa vecina, Yasodhara, con quien tuvo un hijo llamado Rahula.

En suma, era un hombre que parecía tenerlo todo: familia, «el venerable Gautama es bien nacido de ambas partes, de ascendencia pura»; aspecto, «apuesto, inspira confianza, dotado de una complexión de gran belleza, de color blanco, de fina presencia, de aspecto majestuoso»; riqueza, «tenía elefantes y ornamentos de plata para sus elefantes». Tenía una esposa modelo, «majestuosa como una reina del cielo, siempre constante, alegre día y noche, plena de dignidad y suma gracia», que le dio un hijo hermoso. Además, como heredero del trono de su padre, estaba destinado a la fama y al poder.

Mas, pese a todo esto, a sus veintitantos años se apoderó de él un descontento que le llevaría a una ruptura completa con sus bienes terrenales.

La fuente de este descontento se encuentra en la leyenda de Las Cuatro Visiones Fugaces, una de las más celebradas llamadas a la aventura que existe en toda la literatura mundial. Según la leyenda, cuando Siddharta nació, su padre convocó a los adivinos para saber qué le deparaba el futuro a su heredero. Todos los adivinos estuvieron de acuerdo en que se trataba de un niño muy inusual. Si permanecía en el mundo, uniría a la India y se convertiría en su más grande conquistador, un *Chakravartin* o Rey Universal, pero si renunciaba a él, se convertiría no en un conquistador del mundo, sino en un redentor del mundo. Enfrentado a esta opción, su padre decidió guiar los pasos de su hijo hacia el primer destino.

El rey no escatimó esfuerzo alguno por mantener al príncipe atado al mundo. Se pusieron a su disposición tres palacios y cuarenta mil bailarinas y se dieron órdenes de que nada feo entorpeciera los placeres de la corte. Más concretamente debía evitarse el contacto del príncipe con las enfermedades, la decrepitud y la muerte, por lo cual, aun cuando salía de paseo a caballo se enviaban servidores para quitar de las calles a quienes pudieran mostrar estas condiciones. No obstante, un día no advirtieron la presencia de un anciano o –como lo interpretan algunas versiones– de una encarna-

ción milagrosamente realizada por los dioses para dar la lección debida: un hombre decrépito, con los dientes partidos, los cabellos grises y el cuerpo vencido y torcido, apoyado en un bastón y temblando. Aquel día Siddharta conoció la vejez. Aunque el rey amplió la guardia, en un segundo paseo Siddharta encontró un cuerpo que, aquejado de una enfermedad, estaba tendido al borde del camino y, en un tercer paseo, un muerto. Por último, en una cuarta ocasión, vio un monje vestido de ocre, con la cabeza afeitada y una escudilla, y aquel día supo de la vida recluida del mundo.

Ésta es una leyenda, un relato, pero, como todas las leyendas, encierra una verdad importante, porque las enseñanzas de Buda demuestran, sin posibilidad de error, que fue la relación inexorable del cuerpo con la enfermedad, la decrepitud y la muerte lo que lo desesperanzó de encontrar la plenitud en el terreno físico. «La vida está sujeta a la edad y la muerte. ¿Dónde está el reino de la vida en el cual no existe ni la edad ni la muerte?»

Una vez que hubo reconocido que el dolor y la muerte corporales eran inevitables, los placeres carnales perdieron su encanto. El entretenimiento de las bailarinas, el canto melodioso de laúdes y címbalos, las suntuosas fiestas y procesiones, la rebuscada celebración de festivales sólo constituían una burla para su mente contemplativa. Las flores agostadas por los rayos del sol y las nieves derritiéndose en el Himalaya eran una prueba más patente aún de la fugacidad de las cosas terrenales. Siddharta decidió abandonar la trampa en que se habían convertido las distracciones de su palacio y seguir la llamada del buscador de la verdad.

Una noche, cuando tenía veintinueve años, se produjo la ruptura, el Gran Avance. Se abrió paso de madrugada hacia donde dormían su mujer y su hijo, se despidió de ellos en silencio y luego ordenó al guardia del portal que le ensillara su gran caballo blanco. Montados ambos en él, se dirigieron al bosque, a cuyo límite llegaron al amanecer. Allí Siddharta cambió sus ropas por las de su asistente, que volvió con el caballo para dar la noticia mientras Siddharta se afeitaba la cabeza y, «luciendo vestimentas harapientas», se internaba en el bosque en busca de la iluminación.

Transcurrieron seis años durante los cuales dedicó de forma concentrada toda su energía a este fin. «¡Qué duro es vivir la vida del solitario habitante del bosque... para regocijarse en soledad! ¡Verdaderamente, las arboledas silenciosas pesan mucho sobre el monje que aún no ha logrado dominar la fijeza de su mente!» Las palabras atestiguan de manera conmovedora que su búsqueda no fue fácil. Según parece, se produjo en tres etapas, pero no hay constancia de cuánto duró cada una ni de cómo se dividieron entre sí. Su primer acto fue buscar a dos de los más destacados maestros hinduistas y extraerles todos los conocimientos de su vasta tradi-

ción. Aprendió mucho, en especial acerca del *raja yoga*, pero también sobre la filosofía hinduista. De hecho, aprendió tanto que los hinduistas llegaron a reclamarlo como propio, sosteniendo que sus críticas de la religión de la época tenían el carácter de reformas y que eran menos importantes que los puntos sobre los cuales concordaba. Pero, con el tiempo, Siddharta sacó la conclusión de que había aprendido todo lo que estos *yogis* podían enseñarle.

El paso siguiente de Siddharta fue unirse a un grupo de ascetas y probar sinceramante su camino. ¿Era su cuerpo el que lo retenía? Él vencería su poder y eliminaría su interferencia. Hombre de una enorme fuerza de voluntad, el futuro Buda superaba a sus compañeros en cualquier prueba de austeridad que propusieran. Comía tan poco –seis granos de arroz por día durante uno de sus ayunos– que «cuando creí que me tocaría la piel del estómago, en realidad me toqué la columna vertebral». Apretaba los dientes y presionaba la lengua contra el paladar hasta que «el sudor fluía de mis axilas». Contenía la respiración hasta que sentía «como si me retorciesen una correa alrededor de la cabeza».[2] Al final se debilitó en tal grado que cayó desmayado y, de no haber estado con él sus compañeros, que lo alimentaron con gachas de arroz, podría haber muerto fácilmente.

Esta experiencia le enseñó la futilidad del ascetismo. Se entregó al experimento con todo lo que tenía, pero el experimento había fracasado, no le había traído la iluminación. Pero los experimentos negativos tienen sus propias lecciones y, en este caso, el fracaso del ascetismo le proporcionó a Siddharta el primer puente constructivo para su programa: el principio del Camino Intermedio entre los extremos del ascetismo, por un lado, y de la indulgencia, por el otro. Es el concepto de la vida racionada, en la cual al cuerpo se le da lo que necesita para funcionar en condiciones óptimas, pero nada más.

Volviendo sus espaldas a la mortificación, Siddharta dedicó la parte final de su búsqueda a una combinación de pensamiento riguroso y concentración mística al estilo del *raja yoga*. Una noche, cerca de Gaya, en el noroeste de la India, al sur de la actual ciudad de Patna, se sentó bajo una higuera (que ha llegado a conocerse como el árbol Bo, una forma abreviada de *bodhi* o iluminación). Posteriormente el sitio recibió el nombre de Lugar Inamovible, porque la tradición dice que el Buda, sintiendo que el descubrimiento estaba próximo, se sentó esa noche que haría época dispuesto a no levantarse hasta lograr la iluminación.

Los documentos presentan como el primer suceso de la noche una escena de tentación que recuerda a la de Jesús el día anterior a su ministerio. El Maligno, dándose cuenta de que el éxito de su antagonista era inminen-

te, corrió al lugar para perturbar sus concentraciones. Atacó primero en forma de Kama, el Dios del Deseo, haciendo desfilar a tres mujeres voluptuosas con su tentador séquito. Cuando el futuro Buda se mantuvo impasible, el Tentador cambió su disfraz por el de Mara, el Señor de la Muerte. Sus poderosas huestes atacaron al aspirante con huracanes, lluvias torrenciales y aludes de rocas encendidas, pero Siddharta ya se había desprendido tan totalmente de su ser finito que las armas no encontraron blanco que tocar y se convirtieron en pétalos de flores al penetrar en su área de concentración. Cuando, en total desesperación, Mara reivindicó su derecho a hacer lo que estaba haciendo, Siddharta tocó la tierra con la punta de su dedo derecho, a lo cual la tierra respondió tronando: «Te tomo por testigo» con cien, mil y cien mil rugidos. El ejército de Mara huyó en desorden y los dioses del cielo descendieron en éxtasis con guirnaldas y perfumes para el vencedor.

Después, mientras del árbol Bo llovían flores rojas que iluminaron la noche de mayo como si hubiese luna llena, la meditación de Siddharta se profundizó vigilia tras vigilia hasta que, al brillar el lucero del alba en el transparente cielo oriental, su mente atravesó por fin la caparazón del universo y la hizo añicos, pero, maravilla de las maravillas, la encontró milagrosamente restaurada con el resplandor del verdadero ser. Había llegado el Gran Despertar. El ser de Gautama se transformó y emergió como Buda. El acontecimiento era de importancia cósmica. El júbilo de todas las cosas creadas llenó el aire de la mañana, y la tierra, embelesada, tembló en seis direcciones. Diez mil galaxias se estremecieron asombradas mientras los lotos florecían en todos los árboles, convirtiendo todo el universo en «un ramo de flores que giraban por el aire».[3] La dicha de esta gran experiencia mantuvo a Buda sentado en el lugar durante siete días enteros. En el octavo intentó ponerse en pie, pero otra ola de dicha lo sobrecogió. Estuvo extasiado durante cuarenta y nueve días, tras lo cual su «mirada gloriosa» se dirigió al mundo.

Mara lo estaba esperando con una última tentación. Esta vez apeló a lo que siempre había sido el punto más fuerte de Gautama, su razón. Mara no cuestionó la carga de regresar al mundo lleno de banalidades y obsesiones, sino que propuso un desafío más profundo. ¿Quién podría entender la verdad con la profundidad con que la había entendido Buda? ¿Cómo podría traducirse en palabras la revelación que desafiaba todo discurso o ponerse en algún idioma las visiones que destrozan las definiciones? En suma, ¿cómo mostrar lo que sólo puede ser encontrado, cómo enseñar lo que sólo puede ser aprendido? ¿Por qué molestarse en hacer el idiota delante de un público que no comprenderá? ¿Por qué no lavarse las manos de todo el

mundo ardiente, acabar con el cuerpo y sumergirse en el *nirvana*? El argumento era tan persuasivo que casi tuvo éxito. Pero finalmente Buda respondió: «Habrá algunos que entenderán», tras lo cual Mara desapareció para siempre de su vida.

Transcurrió casi medio siglo durante el cual Buda recorrió los caminos polvorientos de la India hasta que su cabello se volvió blanco, su paso vacilante y su cuerpo no era nada más que un tambor roto, predicando su mensaje destinado a destruir egos y a redimir la vida. Fundó una orden de monjes, desafió el estancamiento de la sociedad de los brahmanes y aceptó, a cambio, el resentimiento, las dudas y el desconcierto que su postura despertaba. Además de adiestrar a los monjes y atender los asuntos de su orden, mantenía un horario interminable de predicación pública y de asesoramiento privado, aconsejando a los perplejos, alentando a los fieles y confortando a los desesperados. «A él venía la gente desde tierras lejanas, cruzando todo el país, para hacerle preguntas, y él a todos daba la bienvenida.» Bajo su respuesta a estas presiones, y su capacidad de sobrellevarlas, se encontraba la cualidad de sustraerse y entregarse que es básica a toda creatividad. Buda se retiró durante seis años y estuvo de regreso durante cuarenta y cinco, pero dividiendo cada año de la misma manera: nueve meses en el mundo y tres meses de la temporada de lluvias en retiro con sus monjes. Su ciclo diario también se ajustaba a este modelo. Dedicaba largas horas al público, pero tres veces al día se retiraba para concentrar su atención (mediante la meditación) en su fuente sagrada.

Tras un arduo ministerio de cuarenta y cinco años, a los ochenta años de edad, alrededor del 483 a. C., Buda murió de disentería tras comer una cecina de jabalí en casa de Cunda, el herrero. Aun en su lecho de muerte, su mente se dirigió hacia los otros. En medio del dolor se le ocurrió que acaso Cunda se sentiría responsable de su muerte, por lo cual su última voluntad fue informar a Cunda de que, de todas las comidas que había tomado a lo largo de su vida, dos se destacaban por haberlo bendecido de manera excepcional. Una había sido la que le había infundido la fuerza para alcanzar el esclarecimiento bajo el árbol Bo y la otra, la que le abría las puertas del *nirvana*. Ésta es sólo una de las escenas de la muerte de Buda que ha conservado *El libro del gran deceso*. Todas juntas ofrecen la imagen de un hombre que se sumió en el estado en el que «las ideas y las cosas dejan de existir» sin ofrecer la más mínima resistencia. Dos frases de esta despedida han tenido eco durante los siglos: «Todas las cosas compuestas se descomponen. Labra tu propia salvación con diligencia».

El sabio silencioso

Para entender el budismo es de suma importancia tener una noción del efecto que la vida de Buda tuvo en quienes se encontraron dentro de su órbita.

Es imposible leer los hechos de la vida de Buda sin sentir la impresión de que uno se ha relacionado con una de las más grandes personalidades de todos los tiempos. La veneración obvia que sentían casi todos los que le conocieron es contagiosa, y el lector se encuentra pronto atrapado, al igual que los discípulos de Buda, por el sentimiento de que se halla ante algo próximo a la sabiduría encarnada.

Quizás lo más sorprendente de Buda fue que combinaba una cabeza fría con un corazón tierno, un mezcla que, por una parte, le protegía del sentimentalismo y, por otra, de la indiferencia. Fue, sin duda, uno de los grandes racionalistas de todos los tiempos, aspecto en el que se parecía más a Sócrates que a ningún otro. Todos los problemas que se le presentaban eran sometidos de forma automática a un análisis frío, desapasionado. Primero separaba todos los componentes del problema y luego volvía a ensamblarlos en un orden lógico, arquitectónico, dejando al desnudo su significado y su importancia. Era un maestro del diálogo y la dialéctica, y dueño de una serena confianza. «No hay posibilidad alguna de que yo, al discutir con alguien, pueda caer en la confusión o en la turbación.»

No obstante, lo notable era la forma en que este elemento objetivo y crítico tenía su contrapeso en una ternura franciscana, tan fuerte que dio pie a que a su mensaje también se le llamara «una religión de compasión infinita». Quizás sea históricamente incierto el relato de que arriesgó su vida para liberar a una cabra que había quedado atrapada en la escarpada ladera de una montaña, pero el acto en sí concuerda con el espíritu de Buda, cuya vida fue un continuo don para las multitudes muertas de hambre. En realidad, su generosidad impresionó de tal manera a sus biógrafos, que sólo pudieron explicarla en términos de un impulso que había culminado en las etapas animales de sus encarnaciones. Según los *Cuentos de Jataka*, Buda se sacrificó por su manada cuando era un ciervo, y siendo una liebre se arrojó al fuego para convertirse en alimento de un brahmán. Podemos descartar estos relatos *post facto* por considerarlos leyendas, pero no cabe duda de que en su vida como Buda su caudal de ternura fue abundante. Queriendo extinguir las penas de todos cuantos encontraba, a cada uno le brindaba su compasión, su iluminación y el extraño poder espiritual que, aunque no dijera una sola palabra, se apoderaba de los corazones de sus visitantes, tranformándolos.

En el plano social, la educación y el linaje reales de Buda fueron una gran ventaja. «De fina presencia», se movía entre reyes y potentados con comodidad, puesto que él era uno de ellos. Pero su elegancia y su finura no parecen haberle alejado del pueblo llano. Las distinciones superficiales de clase y casta tenían tan poco significado para él que, a menudo, ni siquiera parecía notarlas. No importaba cuán bajo hubiera caído un individuo o cuánto lo rechazara la sociedad; recibía de Buda un respeto que emanaba del simple hecho de que eran seres humanos semejantes. Así fue como muchos descastados y destituidos, al tener por primera vez la experiencia de ser comprendidos y aceptados, encontraron respeto por sí mismos y alcanzaron una condición mejor en su comunidad. «El venerable Gautama os da la bienvenida y está disponible para todos con un talante agradable y conciliatorio, exento de arrogancia.»[4]

En realidad, este hombre ante quien los reyes se postraban era de una sorprendente sencillez. Aun cuando su reputación se encontraba en el punto más alto, podía vérselo, con su escudilla de mendicante en la mano, caminando por calles y callejones con la paciencia de quien conoce la ilusión del tiempo. Al igual que la viña y el olivo, dos de las plantas más simbólicas que crecen en los suelos más yermos, sus necesidades físicas eran mínimas. Una vez, estando en Alavi durante los días helados del invierno, se le encontró meditando sobre un colchoncito de hojas de árboles en un sendero de ganado. «Áspera es la tierra pisada por los cascos del ganado; delgado es el colchón; liviano el manto ocre del monje; afilado el cortante frío del invierno –admitió Buda–, pero yo vivo feliz con una uniformidad sublime.»

Acaso no sea preciso decir que Buda fue un hombre modesto. John Hay, que fuera secretario del presidente Lincoln, dijo que era absurdo llamar a Lincoln modesto, añadiendo que «ningún gran ser humano es modesto». Ciertamente, Buda sintió que se había elevado a un plano de entendimiento que estaba muy por encima del de cualquier otro ser humano en su época. En este sentido, sencillamente aceptó su superioridad y vivió con la confianza en sí mismo que esa aceptación otorga, pero esto es muy diferente de la vanidad o del engreimiento desprovisto de humor. Al término de la asamblea de uno de los anuales retiros espirituales de su *sangha* (orden), el Eminente paseó su mirada por el silencioso grupo y dijo: «Bien, discípulos, os emplazo a decirme si habéis encontrado en mí alguna falta, ya sea de palabra o de hecho». Y cuando un discípulo favorito exclamó: «Tal fe tengo en vos, Señor, que creo que nunca ha habido, ni habrá, ni hay nadie más grande ni más sabio que el Bendito», Buda lo censuró diciendo:

–Por supuesto, Sariputta, tú has conocido a todos los budas del pasado.

–No, Señor.

–Entonces, ¿conoces a todos los del futuro?

–No, Señor.

–Entonces, ¿al menos me conoces a mí y has penetrado mi mente en profundidad?

–Ni siquiera eso, Señor.

–Entonces, ¿por qué, Sariputta, son tus palabras tan grandilocuentes y audaces?

Pese a la objetividad que Buda tenía consigo mismo, durante su vida hubo constantes presiones para convertirlo en un dios. Él se negó a todas ellas de manera categórica, insistiendo en que era un ser humano en todos los aspectos. Nunca intentó esconder las tentaciones y las debilidades que sintió, lo difícil que había sido llegar al esclarecimiento, cuán estrecho había sido el margen por el cual lo había logrado, cuán falible se sentía aún. Confesó que si hubiese habido otro impulso tan fuerte como el sexo, no lo habría logrado, y admitió que los primeros meses que pasó solo en el bosque le habían puesto al borde del terror mortal. «Mientras estaba allí pasó un ciervo, un pájaro hizo caer una ramita y el viento hizo suspirar a todas las hojas, y yo pensé: "Ahora viene... ese miedo y terror".» Como señala Paul Dahlke en su obra *Buddhist Essays (Ensayos budistas),* «Quien habla así no necesita atraer con esperanzas de dicha celestial. Quien habla así de sí mismo atrae por ese poder con el que la Verdad atrae a todos los que entran en su dominio».

El liderazgo de Buda queda en evidencia tanto por el tamaño que alcanzó su orden como por la perfección de su disciplina. Un rey que asistía a una de sus asambleas, que se había prolongado hasta bien entrada la noche, gritó al final: «¿No me están engañando? ¿Cómo es posible que no haya ningún sonido, ni un estornudo, ni una tos, en una asamblea donde hay 1.250 hermanos?». Y mirando a la asamblea se sentó, tan silencioso como un lago transparente, y dijo: «Quisiera que mi hijo tuviera esta calma».

Al igual que otros líderes espirituales (uno piensa en Jesús descubriendo a Zaqueo en un árbol), Buda estaba dotado de la percepción preternatural del carácter. Capaz de calar, casi a primera vista, a la gente que se dirigía a él, nunca parecía engañarse con la pretensión y la pose sino que en seguida se dirigía a lo que era auténtico y genuino. Uno de los ejemplos más bellos fue su encuentro con Sunita, el recogedor de flores, un hombre cuya escala social era tan baja que el único trabajo que había podido encontrar era el de recoger los ramos de flores que se tiraban a la basura para hallar alguna flor que pudiera trocar por un alimento para calmar su hambre. Un día, cuando Sunita rebuscaba entre la basura, llegó Buda al lugar,

y el corazón de aquél se llenó de asombro y dicha. No teniendo dónde esconderse, puesto que era un descastado, se quedó pegado a la pared, saludando con las manos juntas. Buda «marcó las condiciones de santidad en el corazón de Sunita, brillando como una lámpara dentro de una jarra» y, acercándosele, le dijo: «Sunita, ¿qué es para ti este espantoso modo de vida? ¿Puedes resistir el abandonar el mundo?». Sunita, «experimentando el éxtasis de quien ha sido rociado con ambrosía, dijo: "¡Si puedo convertirme en un monje vuestro, permíteme, Eminente, que dé un paso al frente!"». Sunita llegó a ser un destacado miembro de la orden.[5]

Toda la vida de Buda estuvo impregnada de la convicción de que él tenía que cumplir una misión cósmica. Inmediatamente después de su iluminación, él vio con el ojo de su mente «almas cuyos ojos estaban apenas oscurecidos por el polvo y almas cuyos ojos estaban dolorosamente oscurecidos por el polvo»,[6] toda la humanidad errando, perdida, necesitada con desesperación de ayuda y orientación. No tuvo otra alternativa que estar de acuerdo con sus seguidores en que él «había venido al mundo para el bien de la mayoría, para la felicidad de la mayoría, para la conveniencia, el bien y la felicidad de dioses y hombres, por compasión para con el mundo».[7] La aceptación de su misión sin tener en cuenta el coste personal le ganó tanto el corazón como la mente de la India. «El monje Gautama se ha dado a la vida religiosa, renunciando al gran clan de sus parientes, renunciando a su cuantioso dinero y oro, tesoro tanto enterrado como por encima de la superficie de la tierra. Es así que mientras aún era un joven sin una sola cana en sus cabellos, en pleno apogeo de la belleza de sus primeros años como hombre, abandonó la casa familiar y adoptó la vida de los que no tienen techo.»[8]

Los elogios a Buda colman los textos y, sin duda, una de las razones obedece a que ninguna de las descripciones satisface plenamente a sus discípulos. Después de que las palabras hubieran alcanzado su máxima expresión, quedaba aún en su maestro la esencia del misterio, profundidades insondables que sus idiomas no podían expresar porque la mente no podía imaginárselas. Lo que podían entender era reverenciado y amado por ellos, pero había más de lo que podían esperar abarcar. Buda se mantuvo hasta el final siendo medio luz, medio sombra, desafiando la inteligibilidad completa. Así, lo llamaron Sakyamuni, "sabio (*muni*) silencioso del clan Sakya", símbolo de algo que está más allá de lo que puede decirse y pensarse. Y lo llamaron también Tathagata, el "Así Venido", el "Ganador de la Verdad", el "Perfectamente Iluminado", porque «sólo él conoce y ve cabalmente, cara a cara, el universo». «Profundo es el Tathagata, inconmensurable, difícil de entender, como el océano.»[9]

El santo rebelde

Al pasar de Buda, el hombre, al budismo, la religión, es imperativo que el análisis de ésta tenga como trasfondo el hinduismo, del que se derivó. A diferencia de éste, que surgió por un acrecentamiento espiritual lento, apenas perceptible, la religión de Buda apareció de la noche a la mañana, plenamente formada. En gran medida, fue una religión de reacción contra las perversiones hinduistas, un protestantismo hinduista no sólo en el sentido original de la palabra, que hacía hincapié en el atestiguamiento (*testis pro*) de algo, sino también en las connotaciones más recientes, que apuntan a la protesta contra algo. El budismo se nutrió del hinduismo pero, ante las corrupciones que se producían en éste, el budismo se replegó y respondió con un trallazo, un trallazo duro.

Por tanto, para comprender las enseñanzas de Buda es necesario que echemos una mirada al hinduismo existente que, en parte, las provocó. Y para ello es indispensable hacer ciertas observaciones acerca de la religión en sí.

Seis son los aspectos de la religión que surgen con tanta regularidad que sugieren que su necesidad es inherente al ser humano. Uno de ellos es la autoridad. Dejando de lado la autoridad divina y enfocando el asunto sólo en términos humanos, la cuestión comienza con la especialización. La religión no es menos complicada que el gobierno o la medicina. Se entiende, por tanto, que el talento y la atención sostenida elevarán a algunos por encima de la media en cuanto se refiere a cuestiones espirituales; el consejo acerca de éstas será buscado y, en general, seguido. Además, el aspecto institucional, organizativo, de la religión requiere de cuerpos administrativos e individuos que ocupen cargos de autoridad, cuyas decisiones tienen peso.

Una segunda característica normal de la religión es el ritual, que de hecho fue la cuna de la religión, puesto que los antropólogos nos cuentan que la gente bailó su religión antes de pensarla. La religión surgió de la celebración y de su opuesta, la aflicción, y las dos reclaman su expresión colectiva. Cuando estamos destrozados por una pérdida o cuando estamos exultantes, no sólo queremos ser seres humanos, sino que también queremos interactuar con otros de forma que las interacciones se conviertan en algo más que la suma de sus partes; esto alivia nuestro aislamiento. Y esta acción no se limita a los seres humanos. En el norte de Tailandia, a medida que los primeros rayos del sol rozan las copas de los árboles, familias de gibones cantan al unísono escalas descendentes en semitonos mientras se entrecruzan, braceando, por las ramas más altas.

La religión puede comenzar con un ritual, pero pronto se pedirán expli-

caciones, de manera que la especulación se presenta como la tercera característica religiosa. ¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos? ¿Por qué estamos aquí? La gente quiere respuestas a estas preguntas.

Una cuarta constante en religión es la tradición. En los seres humanos es más la tradición que el instinto lo que conserva lo que las pasadas generaciones ha aprendido y legado al presente como modelo de acción.

Una quinta característica típica de la religión es la gracia, la creencia –frecuentemente difícil de sostener a la luz de los hechos– de que la Realidad está de nuestro lado. En última instancia, el universo es amistoso; en él podemos sentirnos como en casa. «La religión dice que las mejores cosas son las más eternas, las cosas del universo que, por decirlo de algún modo, arrojan la última piedra y dicen la última palabra.»[10]

Finalmente, la religión trafica con el misterio. Por ser finita, la mente humana ni siquiera puede comenzar a imaginarse el Infinito que la atrae.

Cada uno de estos seis elementos –la autoridad, el ritual, la especulación, la tradición, la gracia y el misterio– contribuye de forma importante a la religión, pero cualquiera de ellos también puede entorpecer sus tareas. En el hinduismo del tiempo de Buda los seis las habían entorpecido. La autoridad, en principio concedida, se había vuelto hereditaria y explotadora en cuanto que los brahmanes atesoraban sus secretos religiosos y cobraban sumas exorbitantes por sus ministerios. Los rituales se convirtieron en medios mecánicos de obtener resultados milagrosos. La especulación perdió su base empírica y se convirtió en sutilezas sin sentido. La tradición se volvió un peso muerto, concretamente en el punto de insistir en que el idioma del discurso religioso siguiera siendo el sánscrito, que las masas ya no entendían. La gracia de Dios se interpretaba de maneras que socavaban la responsabilidad humana, si de hecho la responsabilidad seguía teniendo algún significado cuando el *karma*, también mal interpretado, se confundía con el fatalismo. Por último, el misterio se confundía con el tráfico de misterio y la mistificación, en una obsesión perversa con los milagros, lo oculto y lo fantástico.

En esta escena religiosa –corrupta, degenerada e irrelevante, enmarañada con la superstición y cargada de rituales obsoletos– se presentó Buda, decidido a limpiar el terreno para que la verdad encontrara nueva vida. La consecuencia fue sorprendente, porque lo que surgió (al comienzo) fue una religión desprovista casi por entero de todos los elementos mencionados, sin los cuales supondríamos que la religión no podría echar raíces. El hecho es tan insólito que merece ser documentado.

1. Buda predicó una religión desprovista de autoridad. Su ataque a la autoridad tenía dos flancos. Por un lado, él quería romper el poder mono-

polista de los brahmanes en cuanto se refería a las enseñanzas religiosas, y buena parte de su reforma consistía sólo en poner a la disposición de todos lo que hasta el momento había sido posesión de unos pocos. Comparando su propia apertura con el secretismo gremial de los brahmanes, señaló que «no existe en Buda ningún tipo de ocultación». Tanta importancia daba él a esta diferencia que se refirió a ella en su lecho de muerte para asegurar a quienes lo rodeaban: «No he ocultado nada».[11] Pero si su primer ataque estaba dirigido a la institución –la casta de los brahmanes–, el segundo tuvo como diana a los individuos. En una época en que las multitudes confiaban pasivamente en lo que los brahmanes les decían lo que debían hacer, Buda desafió a todos los individuos a realizar su propia búsqueda religiosa. «No aceptéis lo que oigáis decir, no aceptéis la tradición, no aceptéis una declaración porque figura en nuestros libros, así como tampoco porque esté de acuerdo con vuestra creencia ni porque sea lo que dice vuestro maestro. Sed lámparas para vosotros mismos. Quienes, ahora o después que yo haya muerto, confíen sólo en sí mismos y no busquen ayuda en nadie más que en sí mismos, ésos serán los que llegarán más alto.»[12]

2. Buda predicó una religión desprovista de ritual. Repetidas veces ridiculizó el galimatías de los ritos brahmánicos como peticiones supersticiosas a dioses ineficaces. Los ritos eran adornos, irrelevantes para la dura y exigente tarea de reducir el ego. En realidad eran peores que irrelevantes, pues Buda sostenía que «la creencia en la eficacia de los ritos y ceremonias» era una de las Diez Trabas que sujetaban el espíritu humano. Acerca de este punto Buda fue coherente, como aparentemente lo fue en todo, porque rechazó las formas del hinduismo pero resistió todas las tentaciones de institucionalizar otras nuevas, propias. Este hecho ha conducido a algunos escritores a caracterizar sus enseñanzas (injustamente) como un moralismo racional más que como una religión.

3. Buda predicó una religión que evitaba la especulación. Hay muchas evidencias de que pudo haber sido uno de los grandes metafísicos del mundo si se hubiera dedicado a ello, pero, en vez de hacer eso, «evitó la espesura de la teorización». Su silencio en este aspecto no pasó inadvertido. «Si el mundo es eterno o no, si el mundo es finito o no, si el alma es lo mismo que el cuerpo o si el alma es una y el cuerpo otro, si un Buda existe después de la muerte o no existe después de la muerte, estas cosas –observó uno de sus discípulos– no me las explica el Señor. Y el que no me las explique no me gusta, no me satisface».[13] Eran muchos a los que no satisfacía, pero pese a su incesante acicateo, Buda mantuvo su "noble silencio". La razón era sencilla: en referencia a cuestiones de este tipo, «la codicia de opiniones [...] tiende a no ser edificante».[14] Su programa práctico era riguroso, y

él no iba a permitir que sus discípulos abandonaran el duro camino de la práctica para internarse en los campos de la especulación infructífera.

Su famosa parábola de la flecha untada con una gruesa capa de veneno ilustra este punto con precisión.

> Es como si un hombre que hubiese sido herido con una flecha untada con una gruesa capa de veneno, cuando sus amigos y familiares trajesen un cirujano para curarlo, dijera, no me dejaré quitar esta flecha hasta conocer al hombre que me hirió, si era de la casta de los guerreros, o de los brahmanes, o de los agricultores o de la casta más baja. O como si dijera, no me dejaré quitar esta flecha hasta saber a qué familia pertenece este hombre, o si es alto, bajo o de estatura media; o si es negro, oscuro o amarillento; o si viene de tal o cual villa, pueblo o ciudad; o hasta saber si el arco con el cual me hirió estaba hecho de una *chapa* o una *kodanda*, o hasta saber si la cuerda que lo tensaba era de vencetósigo, o de fibra de bambú, o de ligamento, o de cáñamo, o de árbol de savia lechosa, o hasta saber si la flecha era de una planta salvaje o cultivada; o si sus plumas procedían de un ala de buitre, o de garza, o de halcón o de pavo real; o si estaba envuelta en nervio de buey, o de búfalo, o de ciervo *ruru*, o de mono; o hasta saber si era una flecha corriente, o una flecha navaja, o una flecha de hierro, o una flecha de diente de becerro. Antes de saber todo esto, el hombre habría muerto.
>
> De igual manera, no es de la opinión de que el mundo sea eterno, que sea finito, que el alma y el cuerpo sean distintos o que Buda exista después de la muerte, de lo que depende una vida religiosa. Ya sea que se tengan estas opiniones u otras opuestas, aún existe la resurrección, existe la vejez, existen la muerte y la pena, el lamento, el sufrimiento, la tristeza y la desesperación [...] No he hablado sobre estas opiniones porque no conducen a la ausencia de pasión, ni a la tranquilidad ni al *nirvana*.
>
> ¿Y qué es lo que he explicado? He explicado el sufrimiento, la causa del sufrimiento, la destrucción del sufrimiento y el camino que conduce al sufrimiento he explicado, porque esto es útil.[15]

4. Buda predicó una religión desprovista de tradición. Se irguió en la cima del pasado y desde sus picos su visión se extendió enormemente, pero vio a sus contemporáneos mayormente enterrados bajo aquellos picos. En consecuencia, alentó a sus seguidores a librarse de la carga del pasado. «No os guiéis por lo que se os trasmite, ni por la autoridad de vuestras enseñanzas tradicionales. Cuando sepáis por vosotros mismos que "estas enseñanzas no son buenas, que el seguimiento y la práctica de estas enseñanzas conducen a la desorientación y al sufrimiento", entonces, recha-

zadlas.»[16] La ruptura personal más importante de Buda con el arcaísmo se encuentra en su decisión –comparable a la de Lutero de traducir la *Biblia* del latín al alemán– de abandonar el sánscrito y predicar en la lengua vernácula del pueblo.

5. Buda predicó una religión de intenso esfuerzo propio. Hemos señalado el desaliento y el fracaso que prevalecían en la India en tiempos de Buda. Muchos habían llegado a aceptar que la sucesión de nacimientos y resurrecciones no tenía fin, que era como aceptar una delirante sentencia de trabajos forzados para toda la eternidad. Aquéllos que aún se asían a la esperanza de una liberación final habían aceptado la noción auspiciada por los brahmanes de que el proceso llevaría miles de vidas, durante las cuales se incorporarían poco a poco a la casta brahmánica, la única en la cual era posible liberarse.

Nada le pareció a Buda más pernicioso que este fatalismo prevaleciente. Y de él niega una sola aseveración, la de los "necios" que dicen que no hay acción posible, ni hecho posible, ni poder posible. «He aquí el camino hacia el fin del sufrimiento, ¡recorredlo!» Además, cada individuo debe recorrerlo por sí mismo, mediante la necesidad y la inciativa propias. «Aquéllos que, confiando sólo en sí mismos, no busquen la ayuda de nadie que no sean ellos mismos, aquéllos serán quienes alcancen la mayor altura.»[17] No deben apoyarse en ningún dios o dioses, ni siquiera en el propio Buda. Cuando yo me haya ido, dijo a sus seguidores, no se molesten en rezar por mí, porque cuando me haya ido, de hecho, me habré ido. «Los Budas sólo señalan el camino. Procuraos vuestra salvación con diligencia.»[18] Buda consideraba ridícula la idea de que sólo los brahmanes podían alcanzar la iluminación. Cualesquiera que sea vuestra casta, dijo a sus seguidores, podéis alcanzarla en esta vida misma. «Dejad que vengan a mí las personas inteligentes, honradas, cándidas, abiertas; yo las instruiré y, si practican como les enseñe, llegarán a saber por sí mismas y a hacer realidad esa religión y meta supremas.»

6. Buda predicó una religión desprovista de lo sobrenatural. Condenó todas las formas de adivinación, vaticinio y predicción como malas artes y, aunque concluyó por experiencia propia que la mente humana era capaz de poderes que hoy se llaman paranormales, se negó a que sus monjes experimentaran con esos poderes. «Por esto, por tratar de hacer milagros, sabréis que un hombre *no* es mi discípulo.» Ello se debía a que Buda creía que el apelar a lo sobrenatural y confiar en ello equivalía a buscar atajos, respuestas fáciles y soluciones simples que sólo podían distraer la atención de la dura y práctica tarea de elevarse a sí mismo. «Es porque veo peligro en la práctica de milagros místicos por lo que la desaliento con energía.»

El que la religión de Buda –sin autoridad, ritual, teología, tradición, gracia y lo sobrenatural– fuese también una religión sin Dios, se considerará más adelante. Tras su muerte, todos los ornamentos contra los cuales Buda defendió a su religión reaparecieron en ella, pero mientras vivió logró mantenerlos alejados. Como consecuencia, el budismo original se nos presenta en una versión de la religión que es única y, por tanto, de imponderable valor histórico, por cuanto todas las percepciones de las formas que puede tomar una religión aumentan nuestro conocimiento de lo que en realidad es, en esencia, la religión. El budismo original puede ser caracterizado de la siguiente forma:

1. Era empírico. Ninguna religión ha presentado su caso con una apelación tan inequívoca a la validación directa. Para todas las cuestiones, la experiencia personal era la prueba máxima de la verdad. «No os dejéis conducir por el razonamiento, ni por la deducción, ni por la argumentación.»[19] Un verdadero discípulo debe «saber por sí mismo».

2. Era científico. Hacía de la cualidad de la experiencia vivida su prueba máxima, y dirigía su atención a descubrir las relaciones de causa y efecto que afectaban a esa experiencia. «Eso que está presente, en esto se convierte; eso que no está presente, en esto no se convierte.»[20] No hay causa sin efecto.

3. Era pragmático, de un pragmatismo trascendental, si uno quiere, para distinguirlo del que se centra en los problemas prácticos cotidianos, pero de todas formas pragmático porque se refería a la solución de problemas. Negándose a que lo sacaran de su camino las cuestiones especulativas, Buda mantenía su atención fija en las situaciones que demandaban solución. A menos que sus enseñanzas fuesen herramientas útiles, carecían de todo valor. Él las comparaba con balsas, porque éstas ayudan a la gente a cruzar arroyos, pero no tienen utilidad alguna una vez que se ha llegado a la costa.

4. Era terapéutico. De Buda podrían haber sido las palabras de Pasteur: «Yo no le pregunto ni cuáles son sus opiniones ni cuál es su religión, sino cuáles son sus dolencias.» «Una cosa enseño –dijo Buda–: el sufrimiento y el fin del sufrimiento. Es sólo el Mal y el fin del Mal lo que yo proclamo.»[21]

5. Era psicológico. El término se utiliza aquí en contraste con lo metafísico. En lugar de comenzar con el universo y desplazarse hacia los seres humanos que lo pueblan, Buda comenzaba invariablemente con los seres humanos, sus problemas y la dinámica para afrontarlos.

6. Era igualitario. Con una inspiración incomparable para su época, e infrecuente en cualquier otra, insistió en que las mujeres eran tan capaces de llegar a la iluminación como los hombres. Además, rechazó la suposi-

ción del sistema de castas acerca de que las aptitudes eran hereditarias. Nacido *kshatriya* (guerrero, gobernador), pero brahmán por temperamento, terminó con las castas y abrió su orden a todos, sin tener en cuenta las condiciones sociales.

7. Estaba dirigido a los individuos. Buda no estaba ciego al aspecto social de la naturaleza humana; no sólo fundó una orden religiosa (*sangha*), sino que insistió en su importancia para reforzar la decisión individual. No obstante, en el fondo su apelación estaba dirigida al individuo, para que cada uno procediese hacia la iluminación a través del consuelo de su situación y apuros individuales.

> Por tanto, ¡oh Ananda!, sed lámparas para vosotros mismos. No os entreguéis a ningún refugio externo. Manteneos firmes como refugio de la Verdad. Labrad vuestra propia salvación con diligencia.[22]

Las Cuatro Nobles Verdades

Cuando por fin Buda puedo romper el embeleso que le había sobrevenido en el Lugar Inamovible durante los cuarenta y nueve días de su proceso de esclarecimiento, se levantó e inició una caminata de más de ciento sesenta kilómetros hacia Benarés, la ciudad santa de la India. A nueve kilómetros de la ciudad, en un parque de ciervos de Sarnath, se detuvo para pronunciar su primer sermón. Los fieles eran pocos: sólo cinco ascetas que habían compartido con él sus severas privaciones, pero que se habían separado de él, encolerizados, cuando había renunciado a aquella práctica, y que ahora se habían convertido en sus primeros discípulos. El tema tratado por Buda fue Las Cuatro Nobles Verdades. El primer discurso oficial tras su despertar fue una declaración de los descubrimientos clave que le habían sobrevenido como punto culminante de sus seis años de búsqueda.

Probablemente, la mayoría de las personas tartamudearía si les pidiese que enumeraran, en forma de proposición, las cuatro convicciones más consideradas acerca de la vida, pero no Buda. Las Cuatro Nobles Verdades son su respuesta a esa solicitud. Juntas, constituyen los axiomas de su sistema, los postulados de los que se derivan lógicamente sus restantes enseñanzas.

La primera es que la vida es *dukkha*, traducido en general como sufrimiento. Aunque lejos del significado más amplio, el sufrimiento es una parte importante de ese significado y debería ser tratado antes de pasar a las otras connotaciones.

Contra la opinión de los primeros intérpretes occidentales, la filosofía budista no es pesimista. La descripción de la escena humana puede ser todo lo lúgubre que uno quiera, pero la cuestión del pesimismo no surge hasta que a uno le dicen si puede mejorarla. Dado que Buda estaba convencido de que podía serlo, su perspectiva se encuadra en la observación hecha por Heinrich Zimmer de que «en el pensamiento hinduista todo sustenta la percepción básica de que, fundamentalmente, todo está bien. Un optimismo supremo prevalece por doquier». Pero Buda vio con claridad que la vida, tal como suele vivirse, es insatisfactoria y está llena de inseguridad.

Buda no tenía dudas de que es posible pasárselo bien y de que es un goce pasárselo bien, pero se le hicieron manifiestas dos cuestiones. Una consistía en saber cuánto de la vida puede disfrutarse así; la otra, en qué nivel de nuestro ser se produce ese goce. Buda pensaba que el nivel era superficial, quizás suficiente para animales, pero que, en cuanto se refería a la mente humana, dejaba profundas regiones de ella vacías e insatisfechas. Desde este punto de vista hasta el placer es un dolor recubierto de oro. «La más dulce dicha de la tierra no es otra cosa que un dolor disfrazado», escribió William Drummond, mientras que Shelley habla de «ese desasosiego que los hombres erróneamente llaman deleite». Bajo el resplandor del neón está la oscuridad; en la esencia –no de la realidad, sino de la vida humana no renovada– está la «serena desesperación» que Thoreau veía en la mayor parte de las vidas de los seres humanos. Es por eso por lo que buscamos distracciones, porque las distracciones nos apartan de lo que yace bajo la superficie. Algunos podrán apartarse durante períodos más prolongados, pero la oscuridad persiste.

> ¡Señor! Así como el viento es la vida mortal:
> un gemido, un suspiro, un sollozo, una tormenta, una lucha.[23]

Esta valoración de la condición normal de la vida está impulsada por el realismo, más que por la morbosidad, como lo sugiere la cantidad de pensadores de toda clase que la han compartido. Los existencialistas describen la vida como una "pasión inútil", "absurda", "excesiva" (*de trop*). A Bertrand Russell, un científico humanista, le resultaba difícil entender por qué la gente recibía con insatisfacción la noticia de que el universo se está desmoronando, así como tampoco «entiendo cómo un proceso desagradable puede serlo menos porque se repita indefinidamente». La poesía, eterno barómetro de la sensibilidad, habla de «la penosa confusión de la vida» y de «la lenta contracción del tiempo en el más esperanzado corazón». Buda nunca fue más allá de Robert Penn Warren:

Oh, es real. Es lo único real.
El dolor. Así que digamos la verdad, como hombres.
Nacemos para la dicha, para que ésta se torne dolor.
Nacemos para la esperanza, para que ésta se torne dolor.
Nacemos para el amor, para que éste se torne dolor.
Nacemos para el dolor, para que éste se torne más
dolor, y de ese superabundante e inagotable flujo
podamos dar a otros dolor como nuestra definición fundamental.[24]

Hasta Albert Schweitzer, que consideraba a la India pesimista, se hizo eco de la valoración de Buda ajustándose casi hasta en las palabras, cuando escribió: «Sólo en raros momentos me he sentido realmente contento de estar vivo. No podía sentir más que con una compasión llena de remordimiento todo el dolor que veía a mi alrededor, no sólo del hombre, sino de la creación toda».

Dukkha, en consecuencia, menciona el dolor que, en algún grado, anima toda existencia finita. Las implicaciones constructivas de la palabra surgen cuando descubrimos que, en pali, se utilizaba para referirse a las ruedas cuyos ejes estaban descentrados o a los huesos dislocados. El significado exacto de la Primera Noble Verdad es: la vida (en la situación en que se ha desarrollado) está dislocada. Algo ha ido mal. Está desencajada. Como su eje no es verdadero, la fricción (conflictos interpersonales) es excesiva, el movimiento (creatividad) está bloqueado, y duele.

Dada su mente analítica, Buda no se contentó con dejar esta Primera Verdad tan generalizada, por lo cual procedió a detallar seis momentos en los que las dislocaciones de la vida son manifiestamente patentes. Ricos o pobres, de talento medio o superior, todos los seres humanos experimentan:

1. El trauma del nacimiento. Los psicoanalistas de nuestro tiempo han dado mucha importancia a esta cuestión. Aunque Freud negó que el trauma del nacimiento fuera la causa de toda ansiedad posterior, hacia el final lo consideró el prototipo de la ansiedad. La experiencia del nacimiento «encierra tal concatenación de sentimientos dolorosos, de descargas y excitación, y de sensaciones corporales, que se ha convertido en un prototipo para todas las ocasiones en que la vida está en peligro, y siempre volverá a reproducirse en nosotros frente a condiciones de "ansiedad"».[25]

2. La patología de la enfermedad.

3. La morbosidad de la decrepitud. En los primeros años, la pura vitalidad física se une a la novedad de la vida para convertirla, casi de forma automática, en algo bueno. Posteriormente llegan los miedos: miedo a la dependencia financiera; miedo a no ser amado y a ser despreciado; miedo a la enfermedad y al dolor prolongados; miedo a ser físicamente repulsivo y dependiente de otros; miedo a ver la propia vida como fracaso en un aspecto importante.

4. La fobia a la muerte. Basándose en años de práctica clínica, Carl Jung informó que había encontrado que la muerte era el terror más profundo de todos los pacientes de más de cuarenta años que había analizado. Los existencialistas coinciden con él cuando llaman la atención sobre el grado en que el temor a la muerte impide llevar una vida sana.

5. La sujeción a algo que disgusta. A veces es posible liberarse, pero no siempre. Para bien o para mal, hay martirios (una enfermedad incurable, un persistente defecto de carácter) a los que las personas están encadenadas para toda la vida.

6. La separación de aquéllos que amamos.

Nadie niega que el zapato de la vida aprieta en estos seis lugares. La Primera Noble Verdad los aúna mediante la conclusión de que los cinco *skandas* (componentes de la vida) son dolorosos. Como estos cinco *skandas* son el cuerpo, las sensaciones, los pensamientos, los sentimientos y la conciencia –en resumen, la suma de lo que en general consideramos que es la vida–, el pronunciamiento se reduce a la aseveración de que toda la vida humana (de nuevo, tal como se la vive) es sufrimiento. De alguna manera, la vida se ha separado de la realidad, y esta separación, hasta que se supera, impide la verdadera felicidad.

Para subsanar esta separación debemos conocer la causa, y la Segunda Noble Verdad la identifica. La causa de la dislocación de la vida es *tanha*. Nuevamente, las imprecisiones de las traducciones –en alguna medida todas son inexactas– aconsejan aproximarse a la palabra original. Por lo general, *tanha* se traduce como "deseo". Y algo de verdad hay en ello, en el sentido que encontramos en *Hearthbreak House,* cuando George Bernard Shaw hace exclamar a Ellie: «Ahora me siento como si no hubiese nada que no pudiese hacer, porque no quiero nada», lo que mueve al capitán Shotover a expresar su único entusiasmo en toda la obra: «Ésa es la única fuerza verdadera. Eso es genio. Eso es mejor que el ron». Pero si tratamos

de que deseo sea el equivalente de *tanha* nos encontramos con dificultades. Para empezar, la equivalencia le quitaría utilidad a la Segunda Noble Verdad porque, en nuestro estado actual, eliminar los deseos, todos los deseos, sería morir, y morir no es resolver los problemas de la vida. Pero la equivalencia, además de ser inútil, sería un craso error, ya que Buda preconizaba de forma explícita algunos deseos, por ejemplo, el de la liberación o el de la felicidad ajena.

Tanha es un tipo concreto de deseo, el deseo de la satisfacción íntima. Cuando somos desinteresados somos libres, pero ésa es precisamente la dificultad: mantenerse en ese estado. *Tanha* es la fuerza que lo interrumpe, la que nos arranca de ese estado de liberación de todo para hacernos buscar la satisfacción de nuestros egos, que rezuman como heridas ocultas. *Tanha* consiste en todas «aquellas inclinaciones que tienden a continuar o a aumentar la separación, la existencia separada del sujeto del deseo; de hecho, todas las formas de egoísmo, cuya esencia es el deseo para uno mismo a expensas, si es necesario, de todas las demás formas de vida. Por ser la vida una unidad, todo lo que tiende a separar los aspectos entre sí puede causar el sufrimiento de toda la unidad que, aun de forma inconsciente, labora contra la Ley. Nuestro deber para con nuestros semejantes es verlos como extensiones, como otros aspectos, de nosotros mismos, como facetas semejantes de la misma Realidad».[26]

Hay en esto una cierta diferencia en la forma en que la gente suele ver a sus vecinos. La perspectiva humana habitual se encuentra a medio camino de la descripción que Ibsen hace de los pacientes de un frenopático en el que «cada uno se encierra en la cuba de su ego, taponada con ego y puesta a madurar en un pozo de ego». Ante la fotografía de un grupo, ¿qué cara se reconoce primero? Éste es un síntoma pequeño, pero expresivo, del cáncer devorador que causa tristeza. ¿Dónde está el hombre a quien le preocupa tanto el que alguien pase hambre como el que sus propios hijos coman? ¿Dónde está la mujer que se preocupa tanto de que se eleve el nivel de vida de todo el mundo como de que aumente su propio salario? Aquí, dijo Buda, es donde reside el problema; es por esto por lo que sufrimos. En vez de vincular nuestra fe, nuestro amor y nuestro destino con el todo, persistimos en enjaezar con ellos a los enclenques burros de nuestro egos individuales, que seguramente tropezarán y, al final, se caerán. Al mimar nuestras identidades individuales, nos encerramos en «nuestros egos aprisionados por la piel» (Alan Watts) y buscamos la satisfacción intensificándolos y expandiéndolos. ¡Qué necios somos al suponer que el aprisionamiento puede liberarnos! ¿Es que no vemos que «es por el ego por lo que sufrimos»? Lejos de ser la puerta hacia una vida rica, el ego es una hernia estrangulada

que, cuanto más se inflama, más se cierra, reduciendo el flujo de la circulación de la que depende la salud y causando más dolor.

La Tercera Noble Verdad sigue, por lógica, a la Segunda. Si la causa de la dislocación de la vida es el deseo egoísta, su cura reside en superar ese deseo. Si pudiésemos librarnos de los estrechos límites del interés por nosotros mismo y lanzarnos al vasto espacio de la vida universal, podríamos librarnos de nuestro tormento. La Cuarta Noble Verdad prescribe la forma en que podemos curarnos. La superación de *tanha*, la salida de nuestra cautividad, se logra recorriendo el Noble Óctuple Sendero.

El Noble Óctuple Sendero

En esencia, Buda abordó el problema de la vida en las Cuatro Nobles Verdades como un médico. Comenzó por examinar en detalle los síntomas que provocaban la inquietud. Cuando todo funciona bien, tan bien que nos notamos tan poco como notamos normalmente nuestra digestión, no hay motivo de preocupación y podemos seguir adelante con el mismo tipo de vida. Pero éste no es el caso. Hay menos creatividad, más conflicto y más dolor de lo que creemos que debe haber. Estos síntomas los resumió Buda en la Primera Noble Verdad declarando que la vida está *dukkha*, o dislocada. El paso siguiente consistió en el diagnóstico. Desechando los ritos y la fe, preguntó de manera práctica, ¿qué es lo que produce estos síntomas anormales? ¿Donde está el foco de la infección? ¿Qué está siempre presente cuando el sufrimiento está presente, y qué está ausente cuando éste también lo está? La respuesta fue dada en la Segunda Noble Verdad: la causa de la dislocación de la vida es *tanha*, o el impulso de la satisfacción íntima. Y entonces, ¿cuál es el pronóstico? La tercera Noble Verdad es esperanzadora: la enfermedad puede curarse superando el impulso egoísta de una existencia exclusiva, lo que nos conduce a la receta: ¿Cómo puede superarse? La Cuarta Noble Verdad da la respuesta. El medio para superarlo es el Noble Óctuple Sendero.

Este Camino es, en consecuencia, un tratamiento. Pero no es un tratamiento externo, que el paciente deba aceptar pasivamente como procedente del exterior. No es un tratamiento de píldoras, rituales o gracia, sino de preparación. Los seres humanos se preparan, de forma rutinaria, para los deportes y para sus profesiones pero, salvo notables excepciones como la de Benjamín Franklin, tienen la tendencia a creer que no hay preparación para la vida en sí. Buda no estaba de acuerdo con esto. Él distinguía dos maneras de vivir: una, que él llamó «ir a la ventura», era la vida al azar,

irreflexiva, en la cual el individuo es empujado y atraído por los impulsos y las circunstancias como una ramita en el desagüe durante una tormenta; la otra, a la que dio el nombre de Camino, era la vida de forma deliberada. Lo que propuso fue una serie de cambios, destinados a librar al individuo de la ignorancia, del impulso involuntario y de *tanha*, que trazados como un mapa completo señalan los desniveles profundos, las curvas peligrosas y las zonas de descanso. Mediante una disciplina prolongada y paciente, el Noble Óctuple Sendero pretende nada menos que tomar a uno donde está y devolverlo como un ser humano diferente, como alguien que se ha curado de sus incapacidades lisiantes. «Quien busca puede alcanzar la felicidad -dijo Buda–, si practica.»

Pero ¿a qué práctica se refiere Buda? Él la dividió en ocho pasos. No obstante, hay un paso preliminar que él no incluyó en la lista, pero al cual se refirió con tanta frecuencia en otras partes que podemos suponer que, para el caso, lo daba por incluido. Este paso preliminar es la asociación adecuada. Nadie ha reconocido con más claridad que Buda la medida en que somos animales sociales, influidos constantemente por el ejemplo de nuestros compañeros, cuyas actitudes y cuyos valores nos afectan profundamente. Cuando le preguntaron a Buda cómo puede uno alcanzar la iluminación, comenzó diciendo: «Aparece alguien en el mundo que suscita la fe. Uno se asocia con esa persona». A este preámbulo siguieron otras instrucciones, pero la asociación adecuada es tan básica que merece otro párrafo.

Cuando ha de domarse y adiestrarse un elefante salvaje, la mejor forma de hacerlo es uncirlo a otro que ya haya sido sometido al proceso. El salvaje, por contacto con el domado, se da cuenta de que la situación a la que es conducido no es incompatible con su condición de elefante, que lo que se espera de él no se opone de forma categórica a su naturaleza y que anticipa un estado viable, aunque sorprendentemente diferente. Nada puede enseñarle más que el ejemplo constante, inmediato y contagioso de su compañero. La preparación para la vida del espíritu no es diferente. La transformación a la que se enfrenta el iniciado no es ni menor ni menos exigente que la del elefante. Sin una prueba visible de éxito, sin una transfusión constante de valor, es probable que se apodere de él el desaliento. Pero, si (como demuestran estudios científicos) se pueden contagiar las ansiedades de un compañero ¿no puede también contagiarse la persistencia? Robert Ingersoll dijo una vez que si él hubiese sido Dios, habría hecho contagiosa la salud en lugar de la enfermedad, a lo cual un contemporáneo hinduista respondió: «¿Cuándo reconoceremos que la salud *es* tan contagiosa como la enfermedad, que la virtud es tan contagiosa como el vicio,

que la alegría es tan contagiosa como el mal humor?». Una de las tres cosas por las cuales debemos dar gracias todos los días, según Shankara, es la compañía de los santos porque, así como las abejas no pueden fabricar miel a menos que estén juntas, tampoco los seres humanos pueden avanzar por el Camino si no están apoyados por la confianza y la consideración que generan los que alcanzan la Verdad. Buda está de acuerdo con esto. Debemos asociarnos con quienes han alcanzado la Verdad, conversar con ellos, servirles, observar sus maneras e impregnarnos, por ósmosis, de su espíritu de amor y compasión.

Aclarado este paso preliminar, podemos proceder a hacer otro tanto con los ocho restantes del Camino en sí.

1. El juicio adecuado. Una forma de vida implica siempre algo más que creencias, pero no puede omitir éstas por completo, dado que, además de ser seres sociales como ya señalamos, los seres humanos también son animales sociales. No enteramente, por cierto –Buda habría advertido esto en seguida–, pero la vida necesita de algún plano, de algún mapa en el que la mente pueda confiar para dirigir las energías en una determinada dirección. Volviendo al ejemplo del elefante, por grande que sea el peligro en el que se encuentre, no hará ningún intento de escapar hasta asegurarse, en primera instancia, de que el camino que debe recorrer aguantará su peso. Sin alcanzar esta convicción, permanecerá moviendo su trompa, agonizante, en un vagón incendiado, antes que arriesgarse a sufrir una caída. Los detractores más vociferantes de la razón deben admitir que esta convicción juega un papel de igual importancia, cuando menos, en la vida humana. Puede tener el poder de la atracción, o puede no tenerlo, pero es evidente que tiene el poder del veto. Hasta que su razón no sea satisfecha, ningún individuo puede proceder en ninguna dirección con total entrega.

En consecuencia, es necesario contar con alguna orientación intelectual para iniciar el camino de una forma que no sea arriesgada. Las Cuatro Nobles Verdades proporcionan esta orientación. El sufrimiento abunda y está producido por el impulso hacia la satisfacción íntima, pero este impulso puede dominarse, y el camino para hacerlo es el del Noble Óctuple Sendero.

2. La intención adecuada. Así como el primer paso nos emplaza a decidir cuál es el problema fundamental de la vida, el segundo nos aconseja aclarar de corazón qué es lo que verdaderamente queremos. ¿Es de verdad la iluminación, o nuestros afectos vuelan de un lado a otro como cometas con cada corriente de distracción? Si queremos hacer adelantos apreciables, es indispensable tener persistencia. La gente que alcanza la grandeza

invariablemente se entrega con pasión a una sola cosa. Hacen miles de cosas todos los días, pero tras ellas sólo una cuenta como suprema. Cuando el ser humano busca la liberación con esta dedicación mental, puede esperar que su andadura se convierta, de peligrosos pasos por arenas resbaladizas, en grandes zancadas sobre tierra firme.

3. El lenguaje adecuado. En los tres próximos pasos veremos los controles que rigen nuestras vidas, comenzando por prestar atención al lenguaje. La primera tarea consiste en darse cuenta del lenguaje que se emplea y lo que éste revela del carácter. En lugar de comenzar con la resolución de no decir nada más que la verdad –paso que con toda probabilidad será ineficaz al principio porque es demasiado avanzado– será mejor comenzar con la decisión de notar cuántas veces al día se desvía uno de la verdad y preguntarse el porqué. Lo mismo debe hacerse con el lenguaje poco caritativo. No se debe comenzar por no pronunciar palabras poco amables, sino por cuidar el lenguaje para descubrir los motivos que provocan la falta de amabilidad.

Cuando este primer paso esté razonablemente dominado, podrán intentarse algunas modificaciones. El terreno estará preparado, porque una vez que uno se da cuenta de la forma en que habla, la necesidad de los cambios será evidente. ¿En qué dirección habrán de hacerse estos cambios? En primer lugar, hacia la verdad. Buda abordó la verdad de forma más ontológica que moral; él consideraba que el engaño es más tonto que malo. Es tonto ya que reduce la dimensión del ser, porque ¿por qué engañamos? Tras las racionalizaciones, el motivo es casi siempre el temor de revelar a otros o a nosotros mismos qué somos en realidad. Cada vez que se cede a esta "tarifa de protección" los muros del ego se engrosan para aprisionarnos más. Esperar que erradiquemos nuestras defensas de un plumazo implicaría ser irrealistas, pero es posible tomar conciencia de ellas progresivamente y reconocer las formas en que nos someten.

La segunda dirección que debe tomar el lenguaje es la que conduce a la caridad. Deben evitarse el falso testimonio, la charla inútil, el cotilleo, la calumnia y la injuria, no sólo en sus formas obvias sino también en las encubiertas. Éstas –el desprecio sutil, la falta de tacto "accidental", el dicho mordaz– son a menudo más perversas porque lo que las anima está velado.

4. La conducta adecuada. También aquí la advertencia (tal como Buda la detalló en sus últimos discursos) consiste en entender la conducta propia con mayor objetividad antes de intentar mejorarla. El discípulo debe reflexionar sobre sus actos, buscando los motivos que los provocaron. ¿Cuánta

generosidad contenían? ¿cuánta búsqueda del ser propio? En cuanto a la dirección que deben tomar los cambios, el consejo es de nuevo hacia la generosidad y la caridad. Estas directrices generales se detallan en los Cinco Preceptos, la versión budista de la segunda mitad, o mitad ética, de los Diez Mandamientos:

> *No matarás.* Los budistas estrictos incluyen a los animales en esta prohibición, y son vegetarianos.
>
> *No robarás.*
>
> *No mentirás.*
>
> *No fornicarás.* Para los monjes y los solteros, esto significa la abstinencia. Para los casados, la restricción de acuerdo con el interés de cada uno en el Camino y con la distancia que haya recorrido de éste.
>
> *No beberás bebidas intoxicantes.* Se dice que uno de los primeros zares rusos, enfrentado a la decisión de elegir entre el cristianismo, el islamismo y el budismo para su pueblo, rechazó los dos últimos por contener esta prohibición.

5. El medio de vida adecuado. La palabra "oupación" está bien pensada porque el trabajo ocupa la mayor parte de nuestras horas conscientes. Buda consideraba que el progreso espiritual era imposible si el grueso de las tareas suponía un obstáculo: «La mano del tintorero está dominada por la tintura con la que trabaja». El cristianismo ha estado de acuerdo con esto. Martín Lutero, aunque incluyó de forma explícita a los verdugos, por realizar una tarea que la sociedad desgraciadamente requería, descartó a los usureros y los especuladores.

Para aquellos cuyo propósito de liberarse es lo suficientemente fuerte como para dedicar sus vidas a ello, el tener un medio de vida adecuado requiere que ingresen en una orden monástica y se sometan a su disciplina. Para los laicos, es el tener ocupaciones que promuevan la vida en lugar de destrozarla. Tampoco aquí estuvo Buda conforme con la generalización, y llamó a las cosas por su nombre, mencionando las profesiones que en su época consideraba incompatibles con la seriedad espiritual. Algunas son obvias: el tráfico de venenos, la trata de esclavos, la prostitución. Otras, si se aceptaran hoy, provocarían una revolución: la carnicería, la elaboración de cerveza, la fabricación de armas, la recaudación de impuestos (entonces

los abusos eran rutina). Pero, de todas las excluidas, una sigue siendo desconcertante: ¿Por qué condenó Buda la ocupación del caravanero?

Si bien las enseñanzas explícitas de Buda acerca del trabajo estaban destinadas a ayudar a sus contemporáneos a decidir entre las ocupaciones que conducían al progreso espiritual y aquéllas que lo impedían, hay budistas que sugieren que si estuviese impartiendo enseñanzas hoy, se preocuparía menos por los datos concretos que por el peligro de que la gente se olvidase de que el ganarse la vida es un medio de vida, y no el objetivo de la vida.

6. El esfuerzo adecuado. Buda hacía hincapié en la voluntad de manera muy insistente. Para alcanzar la meta es necesario hacer un esfuerzo excesivo; hay que desarrollar virtudes, dominar pasiones y suprimir estados mentales destructivos para que tengan cabida la compasión y la indiferencia. «"Él me robó, él me pegó, él abusó de mí" –en las mentes de quienes piensan así jamás dejará de haber odio.» Pero la única forma de despojarse de esos sentimientos paralizantes, de hecho la única forma de deshacerse de cualquier tipo de trabas, es mediante lo que William James llamó «la lenta y monótona agitación de la voluntad». «Quienes siguen el Camino –dijo Buda– bien pueden seguir el ejemplo de un buey que atraviesa la profunda ciénaga llevando una carga pesada. Está cansado, pero su vista fija, mirando hacia delante, no cejará hasta que se encuentre fuera de la ciénaga, y sólo entonces descansará. ¡Oh, monjes! Recordad que la pasión y el pecado son más duros que la sucia ciénaga, y que sólo podéis escapar de la miseria si pensáis en el Camino con sinceridad y firmeza.»[27] La veleidad –un bajo nivel de voluntad, un simple deseo no acompañado de esfuerzo y acción para obtenerlo– no bastará.

Al tratar del esfuerzo adecuado, Buda añadió después algunas ideas postreras acerca de la sincronía. Es frecuente que los escaladores sin experiencia que se lanzan a conquistar la primera cima importante se impacienten con el ritmo aparentemente absurdo que imprime el veterano guía al paseo, pero antes de que termine el día lo habrán justificado. Buda tenía más confianza en el paso lento que en el acelerado. Si una cuerda se tensa demasiado, se romperá con un chasquido; si un avión desciende muy rápido, se estrellará. En China, el autor del *Tao-te-king* ilustró este punto con una imagen diferente: «No por dar los pasos más largos se llega más lejos».

7. La mentalidad adecuada. Ningún maestro le ha concedido a la mente mayor influencia sobre la vida que lo que le concedió Buda. El más querido de todos los textos budistas, el *Dhammapada*, se inicia con las si-

guientes palabras: «Todo lo que somos es el resultado de lo que hemos pensado». Y respecto del futuro nos asegura que «todo puede dominarse mediante la concienciación».[28]

Entre los filósofos occidentales, Spinoza es quien más se acerca a Buda en cuanto se refiere al potencial de la mente. La declaración de Spinoza de que «entender algo es nacer de ese algo» está próxima a resumir toda su ética. Buda habría estado de acuerdo con esto. Si en realidad pudiésemos entender la vida, si de verdad pudiésemos entendernos a nosotros mismos, ambos elementos dejarían de constituir un problema. La psicología humanística se desarrolla sobre el mismo supuesto. Carl Rogers escribe que, cuando «la concienciación de la experiencia es plena, ha de confiarse en la conducta humana, porque en esos momentos el organismo humano toma conciencia de su delicadeza y ternura hacia otros». Buda consideraba que la ignorancia era la que ofendía, no el pecado.

Para superar esta ignorancia de forma gradual, Buda aconseja una autoexaminación tan continuada que su sola perspectiva (casi) desalienta, pero él la veía necesaria porque creía que la libertad –la liberación del insconsciente, de la existencia tipo robot– se logra tomando conciencia de uno mismo. Con este fin insistía en que busquemos entendernos a nosotros mismos en profundidad, viéndolo todo en detalle, "tal cual es". Si dedicamos una atención continua a nuestos pensamientos y sentimientos, notamos que entran y salen de nuestra conciencia y que no son parte de nosotros de forma permanente. Debemos observar todas las cosas sin reaccionar, en especial nuestros humores y emociones, sin rechazar unas y aferrarse a otras. También se recomiendan otras prácticas, entre ellas las siguientes: el aspirante debe mantener controlados mentalmente los sentidos e impulsos, antes que dejarse llevar por ellos; la visión de cosas temerarias o desagradables debe meditarse hasta que no se experimente aversión hacia ellas; el mundo entero debe estar impregnado de pensamientos de tierna bondad.

Ajeno a la semiconciencia que constituye la conciencia del ser humano medio, este séptimo paso conmina al discípulo a permanecer alerta respecto de todas las acciones que tienen lugar en la conciencia y de todo su significado. Así, éste toma conciencia del momento en que el sueño se apodera de él y de si, en ese momento, inspiraba o espiraba el aire de sus pulmones. Es evidente que esto requiere práctica. Además de una práctica más o menos continua, dentro del programa deben asignarse momentos especiales para dedicarlos a una introspección sin interferencias y períodos de reclusión completa.

He aquí la descripción hecha por un observador de unos monjes de Tailandia practicando el séptimo paso:

> Uno de ellos pasa horas, todos los días, caminando por las tierras del *wat* concentrado por completo en la más minuciosa fracción de cada acción relacionada con cada paso. El procedimiento es aplicado a cada acto físico de la vida cotidiana hasta que, en teoría, la mente consciente puede seguir cada uno de los pasos que constituyen la generación de un sentimiento, una percepción o un pensamiento. Un monje de cincuenta años medita en un pequeño cementerio que hay junto a su *wat* porque allí nada le perturba. Se sienta con las piernas cruzadas, inmóvil pero con los ojos abiertos, durante horas, bajo una fuerte lluvia a medianoche o al calor abrasador de mediodía. Los períodos que pasa en esta posición suelen durar entre dos y tres horas.[29]

Mediante esta práctica uno logra tener una serie de percepciones: (1) Toda emoción, todo pensamiento o toda imagen es acompañada por una sensación corporal, y viceversa. (2) Uno discierne pautas obsesivas en lo que surge en la mente y cómo estas pautas constituyen nuestra desgracia (*dukkha*). Para algunos consiste en nutrir viejos agravios; otros se encuentran preocupados por deseos y lástima de sí mismos, y otros simplemente sienten que están en el mar. Con la práctica continuada, estas pautas obsesivas se van relajando. (3) Todos los estados mentales y físicos fluyen; ninguno es sólido ni permanente. Hasta el dolor físico es una serie de sensaciones suaves que pueden cambiar repentinamente. (4) El meditador se da cuenta del poco control que tenemos sobre nuestras mentes y nuestras sensaciones físicas, y qué poca conciencia tenemos normalmente de nuestras reacciones. (5) Y, lo que es más importante, uno comienza a darse cuenta de que no hay nadie *detrás* de los sucesos físicos y mentales, orquestándolos. Cuando se afina la capacidad de prestar una atención microscópica, se hace evidente que la conciencia en sí misma no es continua. Al igual que la luz de una bombilla, el apagado y el encendido son tan rápidos que la conciencia parece ser continua, cuando en realidad no lo es. Con estas percepciones, la creencia en un ser de existencia propia separada comienza a desvanecerse.

8. La concentración adecuada. Este paso trata en gran medida de las técnicas que hemos encontrado en el *raja yoga* del hinduismo y el objetivo es mayormente el mismo.

En sus últimos años, Buda dijo a sus discípulos que sus primeros indicios de liberación se le habían presentado antes de abandonar el hogar cuando, siendo aún un niño, estaba sentado a la sombra refrescante de un manzano, envuelto en profundos pensamientos, y se encontró presa de lo que posteriormente identificó como el primer nivel de meditación. Éste fue

su primer atisbo de la liberación, y se dijo a sí mismo: «éste es el camino hacia la iluminación». Fue tanto la nostalgia de volver a vivir aquella experiencia con más profundidad, como su desilusión por las recompensas habituales de la vida terrenal, las que le decidieron a dedicar por completo su vida a la aventura espiritual.

El resultado, como hemos visto, no fue sencillamente una nueva filosofía de vida, fue una regeneración, una transformación en una persona diferente que sentía el mundo de una manera nueva. Si no entendemos esto, estaremos mal preparados para hacernos una idea del poder de Buda en la historia humana. Algo le pasó a Buda bajo aquel árbol Bo y algo les ha pasado desde entonces a los budistas que han llegado al último de los ocho pasos. Al igual que una cámara fotográfica, la mente estaba mal enfocada, pero ya se ha ajustado. Con la «extirpación de la desilusión, el deseo y la hostilidad», los tres venenos, vemos que las cosas no son como habíamos supuesto. De hecho, se han desvanecido las suposiciones de toda clase y han sido sustituidas por la percepción directa. La mente reposa en su verdadera condición.

Los conceptos budistas básicos

Es tan difícil estar seguro de la perspectiva global que tenía Buda de la vida como de la de cualquier personaje histórico. Parte del problema estriba en que, como la mayoría de los antiguos maestros, no escribió nada. Hay una brecha de casi un siglo y medio entre sus palabras orales y los primeros escritos, y, aunque la memoria en esos tiempos parece haber sido increíblemente fiel, es lógico que una brecha tan grande dé lugar a interrogantes. Un segundo problema surge de la riqueza del material de los textos en sí. Buda enseñó durante cuarenta y cinco años, y hasta nosotros ha llegado, en una forma u otra, una cantidad impresionante de recopilaciones. A pesar de que el resultado neto es, sin duda, una bendición, la cantidad de material en sí es asombrosa, porque aunque sus enseñanzas fueron marcadamente consecuentes a lo largo de los años, era imposible decir cosas para muchas mentes y de muchas maneras sin crear problemas de interpretación. Estas interpretaciones constituyen un tercer problema. Cuando los textos comenzaron a aparecer, habían surgido escuelas partidarias de Buda, algunas decididas a restar importancia a su ruptura con el hinduismo brahmánico y otras a agudizarla. Esto hace pensar a los estudiosos en cuánto de lo que leen es el verdadero pensamiento de Buda y cuánto es una interpolación partidaria.

No obstante, el obstáculo más serio para recuperar la filosofía madura de Buda es, sin duda, su propio silencio sobre cuestiones cruciales. Como hemos visto, sus preocupaciones más urgentes eran prácticas y terapéuticas, no especulativas y teóricas. En lugar de discutir cosmologías, él quería conducir a la gente hacia un tipo de vida diferente. Pero no estaría bien decir que no le interesaba la teoría. Sus diálogos prueban que analizaba ciertos problemas abstractos con meticulosidad, que en realidad poseía una brillante mente metafísica. Buda se resistió a la filosofía por una cuestión de principios, como quien teniendo un sentido de misión podría rechazar los entretenimientos por considerarlos una pérdida de tiempo.

Su decisión tiene tanto sentido que puede parecer una traición incluir una sección como ésta, que declaradamente trata de identificar –y en alguna medida, definir– ciertos conceptos clave de la perspectiva de Buda. Sin embargo, en el fondo, la tarea es inevitable por la simple razón de que la metafísica es inevitable. Todos tienen algunos conceptos sobre las cuestiones esenciales, pero estos conceptos afectan las interpretaciones de los asuntos secundarios. Y Buda no fue ninguna excepción. Se negó a iniciar discusiones filosóficas y sólo algunas veces permitió que lo sacaran de su "silencio noble" para participar en alguna, pero ciertamente tenía opiniones, y nadie que quiera comprender a Buda puede escapar de la arriesgada tarea de tratar de descubrir cuáles eran.

Podemos comenzar con el *nirvana*, la palabra que Buda utilizó para definir la meta de la vida tal cual él la veía. Etimológicamente, *nirvana* significa "apagar" o "extinguir", no de manera transitoria sino como se extingue el fuego. Cuando desaparece el combustible, el fuego se apaga, y esto es *nirvana*. De esta interpretación ha surgido la extensa suposición de que la extinción que señala el budismo es el aniquilamiento total, completo. Si esto fuese así, estaría fundamentada la acusación de que el budismo es pesimista y niega la vida. Y de este modo lo han interpretado los eruditos de los últimos cincuenta años. *Nirvana* es el destino superior del espíritu humano y su significado literal es extinción, pero debemos ser precisos en cuanto a lo que debe extinguirse, que son los límites del ser finito. Pero de ello no se desprende que lo que quede sea nada. Desde el punto de vista negativo, *nirvana* es el estado en el cual el rescoldo del deseo íntimo se ha consumido por completo y todo lo que restringe la vida ilimitada ha muerto. Desde el punto de vista positivo, es esa vida ilimitada en sí. Buda eludió todas las solicitudes de describir de manera positiva lo incondicionable, e insistió en que era «incomprensible, indescriptible, inconcebible, inexpresable», porque tras eliminar todos los aspectos de la única conciencia que hemos conocido, ¿cómo puede hablarse de lo que queda?[30] Uno de

los herederos de Buda, Nagasena, defendió este punto de vista en el siguiente diálogo. Cuando se le preguntó cómo es el *nirvana*, Nagasena espondió a su vez con una pregunta:

–¿Existe el viento?.

–Sí, reverendo señor.

–Por favor, mostradme, señor, el viento por su color o configuración, cómo es de delgado o grueso, o cómo es de largo o corto.

–Pero no es posible, reverendo Nagasena, mostrar el viento, porque no puede ser cogido con la mano, ni tocado, pese a lo cual existe.

–Señor, si no es posible tocar el viento, entonces no existe.

–Yo sé, reverendo Nagasena, que el viento existe, estoy convencido de ello, pero no puedo mostrarlo.

–De igual manera, señor, existe el *nirvana*, pero no es posible mostrarlo.[31]

Nuestra ignorancia esencial es imaginar que nuestro destino final es concebible. Todo lo que podemos saber es que es una condición que está más allá; más allá de las limitaciones de la mente, de los pensamientos, de los sentimientos y de la voluntad (sin mencionar las que impone el cuerpo), que son todos confinamientos. Buda sólo ofreció una caracterización afirmativa: «La beatitud, sí, la beatitud, mis amigos, es el *nirvana*».

¿Es Dios el *nirvana*? Cuando esta pregunta se responde de manera negativa, conduce a conclusiones opuestas. Algunos concluyen que, dado que el budismo no tiene un Dios, no puede ser una religión; otros que, puesto que el budismo es obviamente una religión, la religión no requiere de un Dios. Esta controversia exige una revisión del significado de la palabra Dios.

Su significado no es único, y mucho menos simple. Dos sentidos deben distinguirse para entender su lugar en el budismo.

Un significado de Dios es el de un ser personal que creó el universo según un modelo deliberado. Definido en este sentido, el *nirvana* no es Dios. Buda no lo consideraba personal, ya que la personalidad requiere ser definida, cosa que el *nirvana* excluye. Y aunque no negó de forma expresa la creación, sí exoneró como responsable al *nirvana*. Si la ausencia de un Dios-Creador personal es ateísmo, el budismo es ateo.

Pero Dios tiene un segundo significado que (para distinguirlo del primero) es Divinidad. La idea de personalidad no forma parte de este concepto, que aparece en tradiciones místicas de muchas partes del mundo. Cuando Buda declaró: «Hay, oh monjes, un Nonato, no convertido, ni creado, ni formado [...] Si no lo hubiese, no habría liberación de lo formado, lo hecho, lo compuesto»,[32] parecía estar hablando de esta tradición. Impre-

sionado por la similaridad entre el *nirvana* y la Divinidad, Edward Conze ha compilado de textos budistas una serie de atributos que se aplican a ambos. Se nos dice

> que el *nirvana* es permanente, estable, imperecedero, inamovible, sin edad, inmortal, nonato y no convertido, que es poder, beatitud y felicidad, el refugio seguro, el cobijo y el lugar donde se está a salvo de todo acoso; que es la Verdad real y la Realidad suprema; que es el Dios, la meta suprema y la única y sola consumación de nuestra vida, la Paz eterna, oculta e incomprensible.[33]

Podemos llegar a la conclusión, junto con Conze, de que el *nirvana* no es Dios definido como creador personal, pero que se aproxima al concepto de Dios como Divinidad lo suficiente como para merecer el nombre en este sentido.[34]

Lo más sorprendente que dijo Buda sobre el ser humano es que no tiene alma. Esta doctrina *anatta* (sin alma) también ha sido motivo de que la religiosidad del budismo se considere peculiar. ¿Qué era el *atta* (equivalente pali del *atman* sánscrito, o alma) que Buda negaba? En aquella época había llegado a significar (a) una substancia espiritual que, de acuerdo con la posición dualista del hinduismo, (b) retiene para siempre su identidad separada.

Buda negaba estas dos características. Aparentemente, esta negativa de la substancia espiritual –el alma como homúnculo, un espectro espiritual dentro del cuerpo, que lo anima y le sobrevive– fue el aspecto principal que distinguía su concepto de transmigración de las interpretaciones que prevalecían en el hinduismo. Como auténtico hijo de la India, Buda no tenía dudas de que, en algún sentido, la reencarnación era un hecho, pero criticaba de manera abierta la forma en que sus contemporáneos brahmanes interpretaban el concepto. La esencia de su crítica puede extraerse de la descripción más clara que hizo de su propia visión del asunto. Utilizó para ello la imagen de una llama que pasaba de una vela a otra. Como es difícil pensar que la llama de la última vela es la llama original, la conexión parecería ser causal, una conexión en la que la influencia se transmitía por reacción en cadena, pero sin una sustancia perdurable.

Si a esta imagen de la llama le añadimos la aceptación del *karma* por parte de Buda, tenemos la esencia de lo que dijo acerca de la transmigración. Su posición podría resumirse como sigue: 1) Hay una cadena de causas que enlazan cada vida con las que la precedieron y con las que le seguirán. Cada vida se encuentra en su posición actual por la forma en que se

vivieron las vidas que la precedieron. 2) A todo lo largo de esta secuencia causal la voluntad permanece libre. La legitimidad de las cosas es causa de que la condición actual sea producto de actos anteriores, mas dentro del presente la voluntad está influida, aunque no controlada; los seres humanos tienen la libertad de moldear sus destinos. 3) Los dos puntos precedentes aseveran la conexión causal de la vida, pero no entrañan la transmisión de sustancia alguna. Todo lo que encontramos son ideas, impresiones, sentimientos, flujos de conciencia, momentos actuales, pero ninguna sustancia espiritual. Hume y James tenían razón: si hay un ser perdurable, siempre subjetivo, nunca objetivo, jamás se muestra a sí mismo.

La siguiente analogía puede ofrecer una concomitancia entre los conceptos que Buda tenía del *karma* y de la reencarnación. 1) Los deseos y desagrados que influyen en el contenido de mi mente –aquello a lo que presto atención y aquello que omito– no han aparecido por accidente; tienen una genealogía definida. Además de las actitudes que he adquirido de mi cultura, me he formado hábitos mentales. Entre éstos hay deseos de variado tipo, tendencias a compararme con otros en cuestiones de orgullo o de envidia y disposiciones hacia el contentamiento o su opuesto, la aversión. 2) Aunque las reacciones habituales tienden a hacerse fijas, no estoy sujeto a mi historia personal; puedo tener ideas nuevas y cambios de sentimientos. 3) Ni la continuidad ni la libertad que afirman estos dos aspectos exigen que los pensamientos o los sentimientos se consideren entidades, cosas o sustancias mentales que sean transferidas de mente a mente o de momento a momento. El adquirir de mis padres un sentido de justicia no implicó el traspaso de una sustancia, por etérea y espectral que fuese, de sus mentes a la mía.

Esta negativa de una sustancia espitirual era sólo un aspecto de la negativa más amplia de Buda a todo tipo de sustancia. La connotación que tiene el término sustancia es tanto general como concreta. Por lo general se refiere a algo de relativa permanencia que yace bajo los cambios superficiales de la cosa en cuestión que, concretamente, suele considerarse básicamente una materia. El psicólogo que había en Buda se rebelaba contra esta última noción, porque para él la mente era más básica que la materia. Por otra parte, el empirista que había en él desafiaba las implicaciones de una noción generalizada de sustancia. Es imposible leer mucha literatura budista sin captar su sentido de transitoriedad (*anicca*) de todo lo finito, su reconocimiento del perecimiento constante de todos los objetos naturales. Es esto lo que da intensidad a las descripciones budistas del mundo natural. «Las olas se suceden en una persecución eterna.» O,

La vida es un viaje.
La muerte es un retorno a la tierra.
El universo es como una posada.
Los años que pasan son como el polvo.

Buda puso la transitoriedad (*anicca*) a la cabeza de la lista de sus Tres Señales de Existencia –características que se aplican a todo en el orden natural–; las otras dos son el sufrimiento (*dukkha*) y la ausencia de una identidad permanente o de un alma (*anatta*). En la naturaleza nada es idéntico a lo que era un momento antes. En este aspecto Buda estaba próximo a la ciencia moderna, que ha descubierto que los objetos relativamente estables del macromundo se derivan de partículas que apenas existen. Para remarcar lo efímero de la vida Buda llamó a los componentes del ser humano *skandas* –conjuntos de hebras sueltas– y al cuerpo humano "montón", es decir una pila cuyos componentes no están más unidos que los granos de un montón de arena. Pero ¿por qué Buda hizo tanto hincapié en una cuestión que puede parecer obvia? Porque creía que sólo nos libramos del dolor de asirnos a una condición de permanencia si aceptamos con todos los sentidos los cambios continuos. Los seguidores de Buda conocen bien su consejo:

Ved este mundo espectral
como una estrella al amanecer, como una burbuja en un arroyo,
como el destello del relámpago en una nube de verano,
como una lámpara parpadeante –un fantasma– y un sueño.[35]

De acuerdo con este sentido de la transitoriedad de todas las cosas finitas podríamos esperar que la respuesta de Buda a la pregunta de si todos los seres humanos sobreviven a la muerte corporal fuese una negativa rotunda, pero en realidad su respuesta fue ambigua. Cuando el ser humano corriente muere, deja rastros de deseos finitos que sólo pueden cumplirse en otras encarnaciones; al menos en este sentido esas personas siguen viviendo.[36] Pero ¿qué pasa con el *arhat*, el santo que ha extinguido todos los deseos? ¿Ése continúa viviendo? Cuando un asceta errante le hizo esta pregunta a Buda, éste respondió:

–La palabra renacer no es aplicable a él.

–Luego, ¿no renace?

–El término no renacer no es aplicable a él.

–A todas y cada una de mis preguntas habéis respondido, Gotama, con una negativa. Estoy perdido y desconcertado.

–Deberías estar perdido y desconcertado, Vaccha, porque esta doctrina es profunda, recóndita, difícil de comprender, rara, excelente, ajena a la dialéctica, sutil, sólo entendible para los sabios. En consecuencia, permíteme preguntarte. Si hubiese un fuego ardiente frente a ti, ¿lo verías?

–Sí, Gotama.

–Si el fuego se apagase, ¿sabrías que se ha extinguido?

–Sí.

–Si ahora te preguntase en qué dirección se fue el fuego, si al este, al oeste, al norte o al sur, ¿podrías responderme?

–La pregunta no está hecha correctamente, Gotama– ante lo cual Buda puso fin a la discusión señalando que «precisamente en la misma manera» en que el asceta no había formulado bien la suya. «Los sentimientos, las percepciones, las fuerzas, la conciencia, todo aquello por lo cual podría designarse a *arhat* ha desaparecido para él. *Arhat* es tan profundo, tan inmensurable, tan insondable como el poderoso océano; ni renacer ni no renacer son aplicables a él, ni combinación alguna de esos términos.»[37]

Ayuda a entender esta conversación el saber que los hinduistas de aquella época pensaban que las llamas desfallecientes no se apagaban en realidad, sino que volvían al estado puro, invisible, del fuego que compartían antes de hacerse visibles. Pero la verdadera fuerza del diálogo se encuentra en otra parte. Concediendo que el fuego se ha extinguido, cuando Buda pregunta adónde fue estaba llamando la atención sobre el hecho de que algunos problemas se enuncian de forma tan torpe que la simple formulación impide su solución. Éste es el caso de la pregunta acerca de la existencia del alma del iluminado después de la muerte. Si Buda hubiese contestado «sí, sigue viviendo», sus oyentes hubiesen supuesto la persistencia de nuestra actual forma de experimentar las cosas, lo que no era la intención de Buda. Por otra parte, si hubiese respondido «el iluminado deja de existir», sus oyentes habrían supuesto que lo destinaba a la extinción total, que tampoco era su intención. No podemos decir nada con seguridad sobre la base de esta negación de los extremos, pero algo podemos aventurar. El destino final del espíritu humano es una condición en la cual desaparecerá toda identificación con la experiencia histórica del ser finito. Al igual que un sueño inconsecuente se desvanece al despertarse, al igual que las estrellas se desvanecen ante sol de la mañana, la conciencia individual será eclipsada por la brillante luz de la conciencia total. Algunos dicen que la gota de rocío se integra en el mar; otros prefieren pensar que la gota de rocío se abre para recibir al mar entero.

Si tratamos de hacer un cuadro más detallado del estado de *nirvana*, tendremos que hacerlo sin la ayuda de Buda, no sólo porque él supo casi hasta el punto de la desesperación en qué enorme medida trasciende esa

condición el poder de las palabras, sino porque él se negó a engatusar a sus oyentes con anticipos de futuras atracciones. Aun así es posible hacerse una idea de la meta lógica hacia la que apunta su Camino. Hemos visto que Buda consideraba que el mundo era un orden legal en el cual todos los hechos eran gobernados por la ley de la causa y el efecto. Sin embargo, la vida del *arhat* es de creciente independencia del orden causal de la naturaleza y, si bien no viola ese orden, su espíritu crece, de forma autónoma, en la misma proporción en que aumenta su desapego por el mundo. En este sentido, *arhat* se ve cada vez más libre no sólo de las pasiones y preocupaciones del mundo sino también de los sucesos en general. A medida que crece el ser interior, la paz y la libertad reemplazan los turbulentos vínculos de aquéllos cuyas vidas son presas de las circunstancias. Mientras el espíritu permanece atado al cuerpo, no puede ser total su liberación de lo particular, lo temporal y lo cambiante. Pero si se corta esta conexión con la muerte final del *arhat*, la liberación será total. No podemos imaginar cómo sería ese estado, pero la trayectoria hacia él es discernible.

La libertad espiritual amplía la magnitud de la vida. Los discípulos de Buda sentían que él encarnaba una realidad más inconmensurable –y, en ese sentido, era más real– que todos los que conocían y, sobre la base de su experiencia, atestiguaron que su avance por el camino de Buda había engrandecido también sus vidas. Sus mundos parecían ampliarse, y con cada paso que daban se sentían más vivos de lo que jamás habían estado. Mientras estuviesen restringidos por sus cuerpos había límites que no podían sobrepasar, pero, si desaparecieran todos los vínculos, ¿no podrían ser totalmente libres? Nuevamente nos es imposbile imaginar de manera concreta ese estado, pero la lógica de su progresión parece clara. Si el resultado de la creciente liberación es un ser creciente, el de la liberación total debería ser el ser mismo.

> Quedan mil preguntas, pero Buda guarda silencio.
> Otros toleran nuestras preguntas. Tú eres libre.
> Preguntamos y preguntamos, pero tú sonríes y permaneces inmóvil.[38]

La balsa grande y la pequeña

Hasta el momento hemos analizado el budismo en sus primeros tiempos, pero ahora revisaremos su historia y las variaciones que, como tradición, tuvo que introducir para satisfacer las necesidades de las masas y las múltiples personalidades.

Cuando abordamos la historia budista con este interés, lo que de inmediato nos sorprende es su división. Las religiones invariablemente se dividen. Las doce tribus hebreas se dividieron en Israel y Judá; el cristianismo se dividió en las iglesias oriental y occidental; esta última, en el catolicismo romano y el protestantismo, y éste, a su vez, en varios vástagos. Lo mismo sucede con el budismo. Buda muere y antes de finalizar el siglo las semillas del cisma habían germinado. Una de las maneras de ver el porqué de la división del budismo sería analizar los hechos, las personalidades y los ambientes que afectaron a la religión en sus primeros siglos. Pero podemos evitar todo eso y sencillamente decir que el budismo se dividió por las cuestiones que siempre han dividido a la gente.

¿Cuántas son estas cuestiones? ¿Cuántas son las cuestiones que dividen a cualquier conjunto de seres humanos, ya sea que se encuentren en la India, en Nueva York o en Madrid? Tres son las que se nos ocurren.

La primera consiste en si la gente es independiente o interdependiente. Algunas personas son muy conscientes de su individualidad. Para ellas, su libertad y su iniciativa son más importantes que sus vínculos. El corolario obvio es que consideran que el ser humano se abre su propio camino en la vida, que lo que cada uno logra se deberá, en gran medida, a sí mismo. «Nací entre chabolas, mi padre era alcohólico, todos mis hijos se hicieron maleantes. ¡No me habléis de la herencia ni del medio ambiente! ¡Yo he llegado a donde estoy por mí mismo!» Ésta es una actitud. Del otro lado del cerco se hallan aquéllos para los que prevalece la interconexión en la vida. Para ellos, la separación entre la gente parece tenue; se ven a sí mismos sostenidos y proyectados por campos sociales tan fuertes como los campos de la física. Es evidente que los cuerpos humanos están separados, pero en un nivel más profundo estamos unidos como icebergs en un único témpano de hielo. «No preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti.»

La segunda concierne a la relación que tienen los seres humanos, no con sus semejantes, sino con el universo. ¿Es el universo amistoso, generalmente propicio para las criaturas? ¿O es indiferente, si no hostil? Las opiniones difieren. En los estantes de las librerías encontramos libros con títulos como *El hombre está solo*, y a su lado *El hombre no está solo*. Algunas personas ven la historia como un proyecto profundamente humano, en el cual la humanidad se eleva por sí misma o no hay progreso. Para otros es un proyecto alimentado por «un poder superior que produce el bien».

La tercera consiste en decidir si la mejor parte del ser humano es su cabeza o su corazón. Había un juego de salón que rondaba esta cuestión: Si tuvieras que elegir, ¿preferirías ser amado o respetado? Es la misma cues-

ción con diferente matiz. Los clásicos ponen los pensamientos por encima de los sentimientos; los románticos hacen lo opuesto. Aquéllos buscan la sabiduría, éstos, si tuviesen que elegir, preferirían la compasión. Es probable que la distinción también sea válida para la división que hace William James entre los de temperamento firme y los de temperamento tierno.

He aquí las tres cuestiones que probablemente han dividido a las personas desde que son humanas y que aún hoy las dividen. Los primeros budistas se dividieron por ellas. Un grupo tomó como lema las palabras de despedida de Buda: «Iluminaos por vosotros mismos; labrad vuestra salvación con diligencia». Sea cual sea el progreso que hagan los de este grupo, será fruto de la sabiduría; la percepción de la causa del sufrimiento se logra a través de la meditación. El otro grupo sostuvo que la compasión es la característica más importante de la iluminación, arguyendo que el buscar la iluminación por uno mismo o para uno mismo es una contradicción. Para ellos, los seres humanos son más sociales que individuales y el amor es lo más grande que hay en el mundo.

Junto a estas diferencias fundamentales había otras. El primer grupo insistía en que el budismo era una tarea de tiempo completo; quienes hacían del *nirvana* su objetivo central debían renunciar al mundo y hacerse monjes. El segundo grupo, quizás porque no ponía todas sus esperanzas en el esfuerzo individual, era menos exigente. Éste sostenía que su perspectiva era tan importante para la persona laica como para la profesional, que, a su manera, era tan aplicable en el mundo como en el monasterio. Esta diferencia dejó su impronta en los nombres de las dos perspectivas. Ambas se llamaron *yanas*, balsas o transbordadores, porque ambas alegaban que transportaban a la gente a través del mar de la vida hasta las costas de la iluminación. No obstante, el segundo grupo, señalando su doctrina de ayuda cósmica (gracia) y su mayor consideración hacia los laicos, se proclamaba «el budismo para el pueblo» y, por tanto, el mayor de los dos vehículos. Por consiguiente, se apropió del nombre *Mahayana*, la Gran Balsa (*maha* significa "gran", como en Mahatma [Gran Alma] Gandhi). A medida que este nombre ganaba popularidad, el otro grupo adquirió, por contraposición, el nombre de *Hinayana*, o Pequeña Balsa.

No exactamente felices con esta despectiva designación, los hinayanistas prefirieron llamar a su budismo Theravada, el Camino hacia los Ancianos. Con ello recobraron la iniciativa, alegando que representaban el budismo original, el predicado por el mismo Gautama. La alegación se justifica si nos limitamos a las enseñanzas explícitas de Buda que están registradas en los primeros textos, el *Canon Pali*, porque, de manera global, esos textos avalan la posición del Theravada. Pero este hecho no ha desa-

lentado a los mahayanistas que, por contra, alegaban que eran ellos los que representaban la verdadera línea sucesoria, dado que, según argüían, Buda enseñó con más elocuencia y profundidad con su vida y su ejemplo que con las palabras del *Canon Pali*. El hecho decisivo en su vida es que no se quedó en el *nirvana* después de su iluminación, sino que volvió para dedicar su vida a otros. Puesto que Buda no trató este hecho con amplitud, los theravadins (interpretando sus primeras palabras con miras demasiado estrechas, según los mahayanistas) pasaron por alto la importancia de su "gran renunciamiento", lo que los llevó a interpretar su misión con miras demasiado estrechas.[39]

Pero dejemos la disputa sobre la sucesión apostólica a las dos escuelas. Nuestro interés no es juzgar, sino entender las posiciones que encarnan. Las diferencias que han surgido hasta el momento pueden resumirse con las siguientes comparaciones, si no perdemos de vista el que no son absolutas, sino que tienen diferencias de énfasis.

1. Para el budismo Theravada, el progreso depende del individuo; depende de su comprensión y de su decidida aplicación de la voluntad. Para los mahayanistas, el destino del individuo está vinculado al de la vida toda y, en última instancia, no es divisible. Dos líneas extraídas de *The meeting*, de John Whitier, resumen la perspectiva de éstos últimos:

> Aquél que se busque a sí mismo en soledad, no se encontrará
> El alma que se salve sola, se perderá.

2. El budismo Theravada sostiene que la humanidad está sola en el universo. No existe ningún dios para ayudarnos a vencer las dificultades, por tanto nuestro único recurso es confiar en nosotros mismos.

> Hacemos daño por nuestra cuenta,
> aguantamos el dolor por nuestra cuenta,
> abandonamos el mal por nuestra cuenta,
> nos volvemos puros por nuestra cuenta.
> Nadie nos salva sino nosotros mismos,
> nadie es capaz y nadie puede;
> debemos recorrer el Camino por nuestra cuenta:
> los Budas sólo lo señalan.

Por contraste, para los mahayanistas la gracia es un hecho. Podemos estar tranquilos porque un poder ilimitado lo conduce todo –o si se prefiere,

lo impulsa– a su meta predefinida. Utilizando las palabras de un famoso texto mahayana, «hay un Buda en cada grano de arena».

3. En el budismo Theravada, el principal atributo del esclarecimiento es la sabiduría (*bodhi*), queriendo implicar con ello una percepción profunda de la naturaleza de la realidad, las causas de la ansiedad y el sufrimiento, y la ausencia de un núcleo de individualidad separado. De estas percepciones emanan de forma automática las Cuatro Virtudes Nobles: la bondad con amor, la compasión, la ecuanimidad y la dicha por la felicidad y el bienestar de otros. Desde la perspectiva mahayana, la *karuna* (compasión) no puede contarse como una emanación automática. Desde el comienzo, a la compasión debe dársele un lugar superior a la sabiduría. La meditación confiere un poder personal que puede ser destructivo si la persona no ha cultivado de forma deliberada la preocupación compasiva hacia los demás como razón para la dura disciplina. «Un guardián sería yo para aquéllos que no tienen protección –reza una invocación mahayana típica–, un guía para el viajero, un barco, una fuente de agua, un manantial, un puente para el que busca llegar a la otra orilla.» El tema ha sido hermosamente trabajado por Shantideva, un poeta santo a quien se ha llamado el Tomás de Kempis del budismo:

> Quisiera ser un bálsamo para el enfermo, un sanador y servidor hasta que la enfermedad no vuelva jamás;
>
> quisiera apagar con lluvias de alimentos y bebidas la ansiedad del hambriento y el sediento;
>
> quisiera ser la bebida y la carne en la hambruna del fin de los siglos;
>
> quisiera convertirme en un inagotable acopio de provisiones para los pobres y poder satisfacer sus necesidades con una variedad de cosas.
>
> Cedo con indiferencia mi propio ser y mis placeres, toda mi rectitud del pasado, el presente y el futuro,
>
> para que no quede criatura sin poder superar todos los obstáculos hasta su fin.[40]

4. La *sangha* (orden monástica budista) es el alma del budismo Theravada. Los monasterios (y en menor medida los conventos) son la dínamo espiritual en las tierras donde predomina el Theravada, recordando a todos la verdad suprema que se oculta tras la realidad visible. Los monjes y las monjas –sólo parcialmente aislados de la sociedad porque dependen de los lugareños para llenar sus platos mendicantes con la única comida diaria– son tratados con mucho respeto. Esta veneración se concede también a

aquellas personas que hacen votos monásticos por un tiempo limitado (una práctica no infrecuente) a fin de meditar seria e intensivamente. En Birmania, "tomar los hábitos" durante un retiro espitirual de tres meses marca virtualmente el paso de los varones a la mayoría de edad. Por el contrario, el budismo Mahayana es, de manera primordial, una religión para laicos. Hasta sus sacerdotes suelen casarse, y de ellos se espera que su interés principal sea el servicio a la población laica.

5. De estas diferencias se deriva que el tipo ideal proyectado por las dos escuelas sea apreciablemente distinto. Para los theravadins el ideal era el *arhat*, el discípulo perfecto que, errando como el rinoceronte solitario, se decide a alcanzar el *nirvana* solo y, con prodigiosa concentración, procede de forma inquebrantable hacia esa meta. Por el contrario, el ideal mahayana era el *boddhisattva*, «aquél cuya esencia (*sattva*) es la sabiduría trascendental (*bodhi*)» –un ser que, habiendo llegado al borde del *nirvana*, renuncia a ese premio y regresa al mundo para facilitar a otros el acceso al *nirvana*–. El *boddhisattva* se condena a sí mismo –o a sí misma: la más amada por todos los *bodhisattvas* es la Diosa de la Piedad (Avalokiteshvara en la India, Kwan Yin en la China y Kannon en el Japón)– a servir el resto de su vida a fin de que otros, nutriéndose indirectamente de su mérito así conseguido, puedan ingresar en el *nirvana* antes que él.

La diferencia entre los dos tipos queda ilustrada en el cuento de cuatro hombres que, viajando por el inmenso desierto, se encuentran ante un lugar acotado por altos muros. Uno de ellos decide averiguar qué hay dentro. Escala el muro y, al llegar a la parte superior, lanza una exclamación de placer y salta hacia el otro lado. Lo mismo hacen el segundo y el tercero. Cuando el cuarto llega a la parte superior del muro ve a sus pies un jardín encantado, con arroyos brillantes, agradables bosquecillos y fruta apetecible. Aunque está ansioso por saltar al jardín, se resiste a la tentación. Recordando a otros caminantes que cruzan los ardientes desiertos, baja del muro y se dedica a señalarles el camino del oasis. Los tres primeros eran *arhats*, el último era un *boddhisattva*, alguien que promete no abandonar este mundo «hasta que el propio césped sea iluminado».

6. Esta diferencia de ideales afecta naturalmente las valoraciones que ambas escuelas hacen del propio Buda. Para una fue, en esencia, un santo, mientras que para la otra fue un salvador. Los theravadistas le reverencian como un sabio supremo que, a través de sus propios esfuerzos, descubrió la verdad y se convirtió en un maestro incomparable que trazó el camino para que ellos lo siguieran. Hombre entre los hombres, su misma humani-

dad es la base de la fe de los theravadistas en que ellos también tienen el potencial para ser iluminados. Pero la influencia directa y personal de Buda terminó con su *paranirvana* (el ingreso en el *nirvana* al morir). Él no sabe nada más acerca de este mundo de transformación y está totalmente en paz. Pero la reverencia sentida por los mahayanistas no podía ser satisfecha con esta humanidad (extraordinaria, por cierto, pero de todos modos humana). Para ellos Buda era el salvador del mundo que sigue atrayendo hacia sí a todas las criaturas «con los rayos de sus manos preciosas». Los condenados, los aprisionados, los que sufren en todos los planos de la existencia, galaxia tras galaxia, mundos tras mundos, todo se siente atraído hacia la liberación por los gloriosos «rayos dadivosos» del Señor.

Estas diferencias son las principales, pero pueden mencionarse varias otras para completar el cuadro. Así como los theravadistas siguieron los pasos de su fundador en cuanto a considerar que la especulación era una distracción inútil, los mahayanistas crearon complicadas cosmologías plagadas de cielos e infiernos de muchos niveles. La única clase de oración aprobada por los theravadistas era la meditación y las invocaciones para ahondar la fe y la bondad con amor, mientras que los mahayanistas añadieron la suplicación, el ruego y la invocación del nombre de Buda para el fortalecimiento espiritual. Por último, así como los theravadistas siguieron siendo conservadores hasta el punto de demostrar una adhesión casi fundamentalista a los primeros textos pali, los mahayanistas eran liberales en casi todos los aspectos. Éstos aceptaban los textos posteriores, concediéndoles igual autoridad, eran menos estrictos al interpretar las normas disciplinarias y tenían una opinión más alta de las posibilidades espirituales de las mujeres y de las personas laicas en general.

Así, al final, la rueda completó su círculo. La religión que se había iniciado como una rebelión contra los ritos, la especulación, la gracia y lo supranatural, acabó por reincorporarlos a todos y por convertir en un Dios a su propio fundador (que era ateo en cuanto se refería a la existencia de un Dios personal). Si tenemos en cuenta que las diferencias no son absolutas, podemos esquematizar las que dividen a las dos grandes ramas del budismo como sigue:

THERAVADA	MAHAYANA
Los seres humanos se liberan por esfuerzo propio, sin ayuda supranatural.	Las aspiraciones humanas buscan el apoyo de poderes divinos y de la gracia que conceden.

THERAVADA	MAHAYANA
Virtud clave: la sabiduría.	Virtud clave: la compasión.[41]
Devoción constante practicada principalmente por monjes y monjas.	Práctica religiosa en la vida mundana y, por tanto, con los laicos.
Ideal: el *arhat* que permanece en el *nirvana* tras la muerte.	Ideal: el *boddhisattva*.
Buda es un santo, un maestro supremo y un inspirador.	Buda es el salvador.
Minimiza la metafísica.	Desarrolla la metafísica.
Minimiza el ritual.	Enfatiza el ritual.
Práctica centrada en la meditación.	Incluye las rogativas.

¿Cuál gana? Si consideramos su interior, no hay manera de medirlas (o mejor dicho, no hay algo como un ganador), pero exteriormente (en términos de cifras) la respuesta es la doctrina mahayana. Parte de la razón puede radicar en el hecho de que convirtió a uno de los más grandes emperadores que el mundo haya conocido. En la historia de la antigua realeza, la figura de Asoka (272-232 a. C.) se destaca como un pico del Himalaya, claro y resplandeciente bajo un cielo soleado. Si en la actualidad no somos todos budistas –budistas mahayanas– no es culpa de Asoka. No satisfecho con subirse a bordo de la Balsa Grande él mismo y recomendarla a sus súbditos –su oficialización del budismo aún ondea en la actual bandera de la India–, luchó por extenderlo en tres continentes. Encontró un budismo que era una secta hinduista y lo convirtió en una religión mundial.

Pero sería excesivo suponer que un solo personaje histórico le haya dado al budismo su carácter cosmopolita, y los diferentes modos en que Asia escuchó el mensaje de Buda y lo tomó a pechos proporciona la piedra de toque final para hacer la distinción entre el Theravada y el Mahayana. Las diferencias que nos han ocupado hasta ahora han sido doctrinarias, pero también hay una importante diferencia sociopolítica entre ellos.[42]

El Theravada buscó encarnar una característica de las enseñanzas de Buda que no se ha mencionado hasta el momento: su visión de una sociedad entera –una civilización, si se prefiere– fundada como un trípode sobre la monarquía y las comunidades monástica (*sangha*) y laica, cada una con res-

ponsabilidades hacia las otras dos y, a cambio, con servicios prestados recíprocamente. Los países del sur de Asia que hoy siguen siendo theravadistas –Sri Lanka, Birmania, Tailandia y Camboya– tomaron en serio el aspecto político del mensaje de Buda y aun hoy hay vestigios de él en esos territorios. El interés de China en el budismo (que transmitió a otros países que se convertirían en mahayanistas: Corea, Japón y el Tíbet) omitió las dimensiones sociales, que incluían tanto la educación como la política. En los países del Asia oriental, el budismo parece ser algo semejante a un injerto. Los misioneros budistas persuadieron a los chinos de que poseían una profundidad psicológica y metafísica que los maestros chinos no habían sondeado, pero Confucio había pensado mucho en el orden social y los chinos no estaban dispuestos a que unos extranjeros les dieran lecciones sobre el tema. En consecuencia, China descartó las propuestas políticas de Buda y adoptó sólo los componentes psicoespirituales con sus alusiones cósmicas. No se ha escrito aún una historia del budismo en la que se explique la división entre el Theravada y el Mahayana en términos de la forma en que (por razones geográficas e históricas) el Theravada se mantuvo fiel a la visión de su fundador de una civilización budista, mientras que el Mahayana se convirtió en el budismo de exclusivo carácter religioso, sin accesorios: un módulo que podría ser injertado en las civilizaciones cuyas bases sociales fueran firmes.

Las diferencias entre el Theravada y el Mahayana parecen haberse atenuado con el paso de los siglos. Después de la II guerra mundial, dos jóvenes alemanes desilusionados con Europa partieron para Sri Lanka, dispuestos a dedicar sus vidas al pacífico camino de Buda. Ambos se hicieron monjes theravadas. Uno, que cambió su nombre por el de Nyanaponika Thera, siguió esa senda, pero el otro, que durante un viaje al norte de la India se encontró con unos tibetanos, adoptó el camino de éstos y se convirtió en el Lama Govinda, como se le conoció en Occidente. Un visitante le preguntó a Nyanaponika, que ya estaba en el ocaso de su vida, acerca de los diferentes budismos que los dos amigos habían abrazado. Con gran serenidad y dulzura, el viejo theravadista le respondió: «Mi amigo citó el voto *bodhisattva* como la razón para convertirse al budismo Mahayana, pero yo no pude encontrar la fuerza de su argumento, porque si uno trasciende por completo el egocentrismo, como procura hacer el *arhat*, ¿qué queda sino la compasión?».

El secreto de la flor[43]

Después de dividirse el budismo en Theravada y Mahayana, el primero siguió siendo una tradición más bien unida, mientras que el segundo se di-

vidió en una serie de confesiones o escuelas. La más popular de ellas, la Secta de la Tierra Pura, se parece a la vertiente paulina del cristianismo al apoyarse en la fe –en el caso de aquélla, en la fe del "otro poder" de uno de los Budas– para conducir a los devotos a la Tierra Pura del Paraíso Occidental. En sus aspectos populares, este paraíso tiene muchas similitudes con el cielo cristiano, aunque ambas admiten interpretaciones más sutiles en las que el paraíso se considera más un estado experimental que un lugar geográfico.

Otra importante escuela Mahayana (*Ti'en Tai*, en China, y *Tendai*, en Japón) introdujo en el budismo las preferencias de Confucio por el aprendizaje y la armonía social. Ésta procuró encontrar un lugar para todas las escuelas budistas en un tratado superior, el *Sutra del Loto*. Pero no investigaremos ni estas sectas ni otras más pequeñas del budismo Mahayana; nos limitaremos, en primer lugar, al budismo sobre el que el taoísmo tuvo una influencia tan profunda, a saber el *Ch'an* (Zen en japonés) y, en segundo término, al budismo que surgió en el Tíbet. La selección obedece, por una parte, a que estas ramas del budismo son las que más atracción han ejercido en Occidente y, por otra, a que ofrecen la ventaja de llevarnos a dos países muy diferentes en los que ha florecido el budismo.

Dado que en China la toma del poder por parte de los comunistas alteró la vida religiosa, analizaremos la secta Ch'an/Zen en su vertiente japonesa. Como todas las otras sectas mahayanas, ésta también alega que su perspectiva se remonta a la del mismo Gautama. Sostiene que las enseñanzas de Buda que se han incorporado en el *Canon Pali* son las que las masas entendieron. Sus seguidores más perspicaces veían en su mensaje una enseñanza superior, más sutil. El ejemplo clásico de esto se encuentra en el Sermón de la Flor de Buda. De pie en una montaña, rodeado de sus discípulos, Buda no recurrió esta vez a las palabras, sino que sencillamente sostuvo en su mano un loto dorado. Nadie entendió el significado de este gesto elocuente excepto Mahakasyapa, cuya tranquila sonrisa indicando que había entendido el mensaje hizo que Buda lo designara su sucesor. La percepción que produjo la sonrisa fue transmitida en la India a través de veintiocho patriarcas y llevada a China en el año 520 a.C. por Bodhidharma. Difundida desde allí al Japón en el siglo XII, la percepción contiene el secreto del Zen.

Introducirse en el Zen es como atravesar el espejo de Alicia.* Uno se encuentra en un caótico país maravilloso donde todo parece ser un tanto

* Se refiere a *Alicia en el país de las maravillas*. (*N. de la T.*)

loco (encantadoramente loco, en su mayor parte, pero loco de todas maneras). Es un mundo de diálogos delirantes, enigmas oscuros, paradojas sorprendentes, contradicciones flagrantes y repentinas conclusiones erróneas, desarrollado todo en el estilo más urbano, alegre e inocente imaginable.

He aquí algunos ejemplos:

Cuando se le preguntaba a Gutei, un maestro, el significado del Zen, levantaba el dedo índice. Eso era todo. Otro pateaba una pelota y otro abofeteaba a quien hacía la pregunta.

A un novicio que hace una respetuosa alusión a Buda se le ordena que se lave la boca y que nunca más diga esa palabrota.

Alguien que alega entender el budismo escribe la siguiente estrofa:

> El cuerpo es el árbol *Bodhi*;
> la mente es como un espejo brillante.
> Ten cuidado de mantenerlo siempre limpio,
> no dejes que se junte polvo sobre él.

El autor es corregido de inmediato con un cuarteto opuesto, que se acepta como la verdadera posición zen:

> *Bodhi* (Sabiduría Verdadera) no es un árbol;
> la mente no es un espejo brillante.
> Como no hay nada de lo anterior,
> ¿por qué quitar el polvo?

Un monje se acerca al maestro diciendo: «Acabo de llegar a este monasterio. ¿Seríais tan amable de darme alguna instrucción?». El maestro pregunta: «¿Has desayunado ya?». «Sí.» «Entonces ve y lava tu escudilla.» A través de este diálogo el monje adquiere el entendimiento que buscaba.

Un grupo de maestros zen, reunidos para conversar, se divierten declarando que no existe el budismo, o la iluminación o nada que se parezca remotamente al *nirvana*. Se ponen trampas entre sí, tratando de que alguno haga una aseveración que pudiera implicar lo opuesto. Diestros como están en estas lides, siempre eluden las trampas y los escollos bien urdidos, ante lo cual toda la compañía estalla en gloriosas carcajadas que hacen temblar la habitación.

¿Qué es lo que sucede aquí? ¿Es posible sacar algún sentido de lo que, a primera vista, parece una payasada olímpica, si no un franco simulacro? ¿Es posible que sean serios en medio de estas conversaciones con doble intención? ¿O sencillamente nos están tomando el pelo?

La respuesta es que permanecen totalmente serios, aunque es verdad que rara vez son solemnes. Y aunque no esperamos poder transmitir su perspectiva por completo, puesto que es una esencia del Zen imposible de reproducir con palabras, podemos dar alguna idea acerca de lo que traman.

Admitamos desde el comienzo que inclusive esto será difícil, porque tendremos que usar palabras para intentar ilustrar una posición para la cual las palabras tienen una limitación inherente. Las palabras ocupan un lugar ambiguo en la vida. Son indispensables para nuestra humanidad porque, sin ellas, estaríamos aullándonos, pero también pueden engañar o, cuando menos, confundir, por fabricar una realidad virtual que encubre la que realmente existe. Puede engañarse a un padre haciéndole creer que ama a su hijo porque se dirige a él en términos cariñosos. Una nación puede suponer que la frase «bajo Dios» en su Promesa de Lealtad* es una prueba de que sus ciudadanos creen en Dios, cuando todo lo que demuestra es que creen que *creen* en Dios.

Pese a todos los usos admitidos, las palabras tienen tres limitaciones. En el peor de los casos, construyen un mundo artificial en el que se camuflan nuestros sentimientos y se reducen las personas a estereotipos. En segundo lugar, aun cuando sus descripciones sean razonablemente precisas, éstas no son las cosas que se describen (el menú no es la comida). Por último, como recalcan los místicos, nuestras más elevadas experiencias eluden las palabras casi por completo.

Toda religión que haya desarrollado al menos una pizca de filigrana semántica reconoce, en alguna medida, que las palabras y la razón ni siquiera se acercan a la realidad, cuando no la distorsionan. Por mucho que les duela esta realidad a los racionalistas, la paradoja y lo transracional son la savia de la vida de la religión, y también del arte. Místicos de todas las confesiones hablan de contactos con un mundo que les asombra y transforma con su deslumbrante oscuridad. El Zen se centra en este campo, con la única particularidad de que su interés principal es romper la barrera del lenguaje.

Sólo si tenemos en cuenta este hecho tendremos la posibilidad de entender esta perspectiva que, a su manera, es la expresión más extraña de

* Se refiere a *Pledge of Allegiance*, promesa solemne de fidelidad a la bandera nacional que se hace en los Estados Unidos. (*N. de la T.*)

una religión madura. Según la tradición zen, fue el propio Buda quien llamó la atención sobre este punto al negarse (en el Sermón de la Flor al que ya hemos aludido) a equiparar su descubrimiento experimental con cualquier expresión verbal. Bodhiharma se mantuvo en esta tradición al definir el tesoro que traía de China como «un mensaje especial, ajeno a las escrituras». Esto parece estar tan en desacuerdo con la religión, tal como la entendemos normalmente, que puede sonar como una herejía. Pensad en el hinduismo con sus *Vedas*, el confucianismo con sus *Clásicos*, el judaísmo con su *Tora*, el cristianismo con su *Biblia*, el islamismo con su *Corán*. Todas se definirían, con alegría, como mensajes especiales *a través* de sus escrituras. El Zen también tiene sus textos, que se entonan mañana y noche en sus monasterios. Además de los *Sutras*, que comparte con otras ramas del budismo, tiene su propios textos, entre ellos, el *Hekigan Roku* y el *Mumonkan*.

Pero un simple vistazo a estos textos particulares revela qué diferentes son de las demás escrituras. Están dedicados casi en su totalidad a convencer de que el Zen no puede describirse con ninguna de las fórmulas verbales existentes. Relato tras relato nos muestra a los discípulos interrogando a sus maestros acerca del Zen, para recibir por respuesta sólo un «¡Eh!», porque el maestro ve que, mediante esas preguntas, los discípulos están tratando de llenar el vacío de sus vidas con palabras y conceptos en vez de hacerlo con el entendimiento. De hecho, los estudiantes tendrán suerte si se escapan sólo con desaires verbales. A menudo llueven golpes sobre ellos, puesto que el maestro, sin interés alguno por el bienestar físico de sus discípulos, recurre al medio más fuerte que se le puede ocurrir para sacarlo de su lapsus mental.

Como era de esperar, esta particular postura respecto de las escrituras se repite en la actitud del Zen en relación con otros credos. A diferencia de la mayor parte de las religiones, que giran en torno a algún tipo de credo, el Zen se niega a encasillarse en un espacio verbal; no está «fundado sobre la palabra escrita, y [se encuentra] *fuera* de enseñanzas establecidas», para volver a lo expresado por Bodhidharma al respecto. Las señales del camino no son el destino, así como los mapas no son el territorio. La vida es demasiado rica y compleja como para ser metida en casillas, y mucho menos como para equipararla con ellas. La ausencia de toda afirmación implica más que señalar la luna con un dedo. Y para que el dedo no centre la atención en él, dirá el Zen, hay que retirarlo de inmediato. Otras religiones consideran las blasfemias y las palabras irrespetuosas sobre Dios como pecados, pero los maestros del Zen pueden ordenar a sus discípulos que hagan trizas las escrituras y que eviten el uso de palabras como Buda o *nirvana*

como si fuesen indecentes. Sus intenciones no son irrespetuosas.[44] Lo que hacen es forzar a sus discípulos, por todos los medios a su alcance, a abandonar de una vez por todas las soluciones que sólo son verbales. «No todos los que me dicen "Señor, Señor" entrarán en el reino del cielo» (Mateo 7:21). El Zen no está interesado en las teorías acerca de la iluminación, sino en lo auténtico, en la iluminación en sí. Por consiguiente grita, abofetea y regaña sin el menor rastro de mala voluntad. Todo lo que quiere hacer es obligar al discípulo a que rompa la barrera de las palabras. Las mentes deben despojarse de los vínculos verbales y adoptar una nueva manera de comprender.

Todo lo que acaba de decirse puede ser exagerado, de modo que no debemos deducir de ello que el Zen omite por entero la razón y las palabras.[45]

Es seguro que el Zen no está más impresionado con los intentos de la mente de reflejar la realidad última de lo que estaba Kierkegaard con la metafísica de Hegel; el ladrillo no refleja la luz del sol, no importa cuánto se lustre. Pero de ello no se deriva que la razón sea inútil. Es evidente que nos ayuda a abrirnos paso en el mundo, un hecho que conduce a los seguidores del Zen en general a ser firmes defensores de la educación. Pero ofrece algo más. Cuando se trabaja en ciertas formas especiales, la razón puede ayudar a la conciencia a dirigirse hacia su meta. Si esto a veces suena como utilizar una espina para quitar otra espina, debemos añadir que la razón también puede desempeñar un papel interpretativo que sirva de puente entre un mundo recientemente descubierto y el mundo del sentido común, porque no hay ningún problema zen cuya respuesta, una vez descubierta, no haga buen sentido dentro de su propio marco de referencia; no hay experiencia que los maestros se nieguen a describir o explicar si se dan las circunstancias adecuadas. La relación del Zen con la razón es doble. Por un lado, la lógica y la descripción zen tiene sentido sólo desde una perspectiva experimental radicalmente diferente de la ordinaria. Por otro, los maestros zen están decididos a que sus discípulos lleguen a tener la experiencia en sí, sin permitir que las palabras ocupen su lugar.

En ninguna parte es más patente la determinación del Zen acerca de este último aspecto como en el método que ha adoptado para su propia perpetuación. Mientras que en el espinoso asunto de la sucesión, otras religiones recurrieron a los mandatos institucionales, a la sucesión papal o a dictámenes de credo, el Zen confió su futuro a un estado de conciencia concreto que debía transmitirse directamente de una mente a otra, como la llama pasada de una vela a otra o el agua trasvasada de una copa a otra. Es esta «transmisión de la mente de Buda a otra mente de Buda» lo que constituye la «transmisión especial» que citó Bodhidharma como la esencia del Zen.

Durante varios siglos esta transmisión interna se simbolizó con el traspaso del manto y la escudilla de Buda de un patriarca a otro, pero en el siglo XIII el Sexto Patriarca, en China, llegó a la conclusión de que ese simple gesto era una medida tendente a confundir la forma con la esencia y ordenó su suspensión. He aquí una tradición que se centra en una sucesión de maestros, cada uno de los cuales, en principio, ha heredado del anterior un estado mental análogo al que Gautama despertó en Mahakasyapa. En la práctica no se cumple del todo con este principio, pero las siguientes cifras sugieren que se están tomando medidas para que se cumpla. El maestro con quien el autor de este libro estudió estimaba en unos novecientos el número de discípulos puestos a prueba a quienes él había impartido instrucción personal. De éstos, trece habían terminado su adiestramiento zen y a cuatro se les había concedido la *inka* (maestría), es decir, que se los había confirmado como *roshis* (maestros zen) y autorizado a enseñar.

¿Y en qué consiste el adiestramiento por el cual se acerca a los aspirantes a la mente de Buda que así se ha conservado? Podemos abordarlo mediante tres términos clave: *zazen, koan y sanzen.*

Literalmente, *zazen* significa "meditación sentada". La mayor parte del adiestramiento zen tiene lugar en una gran salón de meditación. Quienes lo visitan quedan impresionados por las incontables horas que aparentemente pasan los monjes sentados en silencio sobre dos largas plataformas que se extienden, a cada lado, a lo largo del salón, con sus caras dirigidas hacia el centro (o hacia las paredes, según sea la vertiente zen del monasterio).[46] Su postura es la del loto, adoptada de la India; sus ojos, entrecerrados, miran sin enfoque las rojizas esteras de paja sobre las que se sientan.

Así se sientan, hora tras hora, día tras día, año tras año,[47] buscando despertar en ellos la mente de Buda para poder relacionarla con sus vidas cotidianas. La característica más intrigante del proceso es la utilización que hacen de uno de los más extraños mecanismos de adiestramiento espiritual que puedan existir, el *koan.*

En términos generales, *koan* significa problema, pero los problemas que crea el zen son fantásticos. A primera vista, a lo que más se parecen es a una mezcla de acertijo y de chiste largo y pesado. Por ejemplo:

> *Un maestro, Wu Tsu, dice:* «Permitidme tomar la ilustración de una fábula. Una vaca atraviesa una ventana. Pasa la cabeza, los cuernos y las cuatro patas. ¿Por qué no pasa el rabo?».

> *O:* ¿Qué aspecto tenía vuestra cara antes de que nacieran vuestros antepasados?

Otro: Todos estamos familiarizados con el sonido que hacen dos manos aplaudiendo. ¿Cómo suena una mano aplaudiendo? *(A quien proteste diciendo que una mano no puede aplaudir, lo convertirán en el último de la clase.)*

Y uno más: Li-ku, oficial de alto rango de la dinastía Tang, preguntó a un famoso maestro Ch'an:

–Hace mucho tiempo, un hombre guardaba un ganso en una botella. El ganso creció cada vez más hasta que ya no pudo salir de la botella, pero el hombre no quería ni romper la botella ni hacerle daño al ganso. ¿Cómo lo sacarías tú?.

El maestro guardó silencio durante unos minutos y luego gritó:

–¡Oh, oficial!

–Sí.

–¡Ya está fuera!

Nuestro impulso es descartar estos acertijos por absurdos, pero al aspirante zen no se le permite hacer esto. A él se le ordena concentrar todo su poder mental en ellos, a veces juntando a ellos la lógica, y otras veces dejándolos caer en el profundo interior de la mente para esperar hasta que surja una respuesta aceptable, proyecto éste que, para un único *koan*, puede llevar tanto tiempo como la preparación de una tesis doctoral.

Durante este tiempo la mente trabaja intensamente, pero de una manera muy especial. Nosotros, los occidentales, confiamos tan plenamente en la razón que debemos recordar que, en cuanto se refiere al Zen, tratamos con una perspectiva convencida de que la razón es limitada y que debe ser complementada con otra forma de saber.

Para el Zen, si la razón no es una cadena con bola que sujeta la mente a la tierra es, cuando menos, una escalera demasiado corta para alcanzar la plena altura de la verdad. En consecuencia, debe ser superada, y precisamente para ayudar a esta superación están destinados los *koanes*. Si parecen escandalosos a la razón debemos recordar que el Zen no trata de aplacar la mente mundanal sino que, por el contrario, busca alterarla, desequilibrarla y finalmente provocar una rebelión contra los cánones que la tienen aprisionada. Pero esto es presentar el asunto de manera demasiado débil. Al forzar a la razón a luchar con lo que desde su punto de vista normal es un absurdo total, al obligarla a unir cosas que suelen ser incompatibles, el Zen trata de poner la mente en un estado de agitación en el que se abalance contra la jaula de su propia lógica con la desesperación de una rata acorralada. Por medio de la paradoja y la conclusión errónea, el Zen provoca, excita, exaspera y por último agota

a la mente hasta que ésta se da cuenta de que pensar nunca es más que pensar *acerca de* o de que sentir no es más que sentir *por*. Entonces, cuando tiene a la mente donde quiere –reducida a un callejón sin salida– confía en que se producirá un súbito destello de percepción que reducirá la brecha entre una vida de segunda mano y una de primera mano.

> La luz irrumpe en cotos secretos...
> Donde muere la lógica
> el secreto crece a través del ojo.[48]

Antes de descartar este extraño método por ser completamente foráneo, haremos bien en recordar que Kierkegaard consideraba la meditación sobre la paradoja de la Encarnación –el absurdo lógico del Infinito convirtiéndose en finito, Dios convirtiéndose en hombre– como el más gratificante de todos los ejercicios cristianos. El *koan* parece ilógico porque la razón funciona dentro de perímetros estructurados, pero fuera de esos perímetros el *koan* no es inconsistente, tiene su propia lógica, podríamos decir que una lógica de Riemann. Una vez que la barrera mental se ha roto, el *koan* se hace inteligible. Al igual que un despertador, se pone para despertar a la mente de su sueño de racionalidad y, muy cerca, se halla una lucidez mayor.

El monje zen no está solo en su lucha contra el *koan*. Los libros no sirven, y los *koans* con los que se trabaja no se discuten con otros monjes porque ello sólo podría producir respuestas de segunda mano. No obstante, dos veces al día, como media, el monje se encuentra en privado con su maestro para hacer "consultas sobre la meditación" (*sanzen* en la secta rinzai y *dokusan* en la soto). Estas reuniones son siempre breves. El aspirante explica el *koan* en cuestión y, a continuación, su respuesta hasta la fecha. El papel del maestro es, entonces, triple. En el feliz caso de que la respuesta sea correcta, la valida, pero éste es el papel menos importante dado que, por lo general, la repuesta correcta surge con tal fuerza que se valida por sí misma. Es cuando se rechazan respuestas incorrectas cuando se presta el servicio más grande, porque nada ayuda más al discípulo a dejarlas de lado para siempre que el rechazo categórico de su maestro. Este aspecto del *sanzen* está adecuadamente descrito en las *Reglas de Hyakujo*, del siglo XIX, como el que brinda «al maestro la oportunidad de hacer un minucioso examen personal del discípulo para sacarle de su inmadurez, para destruir sus falsas concepciones y para librarle de sus prejuicios, al igual que el fundidor elimina el plomo y el mercurio del oro en la fundición y que el tallista de jade, al pulirlo, hace desaparecer toda posible impureza».[49] El otro ser-

vicio que presta el maestro es, como el de cualquier examinador riguroso, mantener al discípulo animado y decidido durante los largos años que requiere el adiestramiento.

¿Y a qué conducen este *zazen*, el adiestramiento *koan* y el *sanzen*? El primer adelanto importante es una experiencia intuitiva llamada *kensho* o *satori*. Aunque su preparación puede llevar años, la experiencia en sí se produce en un instante, explotando como un cohete silencioso en la profundidad del individuo y dando una nueva perspectiva a todo. Los seguidores del Zen, temerosos de ser seducidos por las palabras, no suelen perder el tiempo describiendo la *satori*, pero a veces se encuentran algunos ejemplos.

> ¡Paf! Entré. Perdí los límites de mi cuerpo físico. Tenía la piel, por supuesto, pero sentí que estaba de pie en el centro del cosmos. Vi personas que venían hacia mí, pero eran todas el mismo hombre. Todas eran yo mismo. Nunca había visto este mundo. Yo había creído que estaba creado, pero ahora cambio de opinión: yo nunca fui creado, yo era el cosmos. Ningún individuo existía.[50]

De ésta y otras descripciones similares podemos deducir que *satori* es la versión Zen de la experiencia mística que, donde ocurre, produce dicha, redención y un sentido de realidad que es imposible poner en palabras corrientes. Pero mientras que la tendencia es relacionar tales experiencias con el punto culminante de la búsqueda religiosa, el Zen la sitúa cerca del punto de partida. En realidad, el Zen comienza con la *satori*, en primer lugar porque debe haber otras *satoris* a medida que el discípulo adquiere mayor libertad en este terreno.[51] Pero lo más importante es que el Zen, cuya inspiración se nutre a medias de la orientación práctica, del sentido común y mundano de la China y, a modo de equilibrio, a medias de la mística extramundana procedente de la India, se niega a permitir que el espíritu humano se recluya –¿o quizás prodríamos decir se refugie?– por completo en el estado místico. Una vez que alcanzamos la *satori*:

> Debemos salirnos de la marisma pegajosa en la que nos arrastrábamos y volver a la libertad suprema de los campos abiertos. Algunas personas podrán decir: «Si yo ya la he alcanzado [la satori] tengo suficiente, ¿para qué seguir adelante?». Los viejos maestros castigan a esas personas y las llaman «gusanos que viven en el fango de una iluminación atribuida a sí mismos».

El genio del Zen radica en el hecho de que nadie abandona el mundo en el estado menos que ideal en que lo encuentra ni se retira del mundo en soledad o indiferencia. El objetivo del Zen es fundir lo temporal *con* lo eterno, abrir las puertas de la percepción de modo que la maravilla de la experiencia *satori* pueda impregnar el mundo cotidiano. El estudiante pregunta: «¿Cuál es el significado de que Bodhidharma haya venido de Oriente?».[52] El maestro responde: «El ciprés de pie en el jardín». El asombro del ser debe notarse directamente, y *satori* es su primer discernimiento. Pero no será hasta que –mediante el reconocimiento de la interpenetración y la convertibilidad de todos los fenómenos– la maravilla de la primera percepción impregne las tareas diarias con la comprensión de que cada una es, por igual, una manifestación del infinito, cuando la tarea del Zen habrá terminado.

Con la posible excepción de Buda mismo, esa tarea no se termina completamente para nadie. Pero, cuando se extrapolan ciertos indicios que se hallan en la propia estructura del Zen, podemos hacernos una idea de lo que podría ser la condición de «un hombre que ya no tiene nada más que hacer».

En primer lugar, es una condición en la cual la vida parece claramente buena. Cuando se le preguntó a un estudiante occidental que llevaba siete años practicando en Kioto a qué conduce el adiestramiento zen, respondió: «No hay experiencias paranormales que yo pueda detectar, pero una mañana te despiertas y el mundo parece tan hermoso que a duras penas puedes resistirlo».

En segundo lugar, junto con este sentido de la bondad de la vida aparece una perspectiva objetiva de las relaciones de uno con los demás; el bienestar de otros le impresiona a uno con tanta fuerza como si fuese el propio. Cuando se mira un dólar, la mirada puede ser posesiva; cuando se mira una puesta de sol, no. El cumplimiento del Zen es como mirar una puesta de sol. Como requiere que la conciencia sea total, no surgen preguntas como ¿la conciencia de quién? o ¿la conciencia de qué? Las dualidades desaparecen y, al hacerlo, sobreviene al individuo un sentimiento de gratitud hacia el pasado y de responsabilidad hacia las cosas presentes y futuras.

En tercer lugar, la vida zen (como hemos tratado de recalcar) no le abstrae a uno del mundo, sino que lo devuelve al mundo, a un mundo bañado por una nueva luz. No nos propone la indiferencia para con el mundo, como si el objetivo de la vida fuese sacar el alma del cuerpo, al igual que un émbolo extrae el aire de una jeringa. Lo que nos propone es descubrir la satisfacción de la conciencia plena aunque ésta se mantenga dentro del cuerpo. «¿Cuál es el más milagroso de todos los milagros?» «Que estoy

sentado, en silencio, conmigo mismo.» Es vida suficiente el ver las cosas como son, como verdaderamente son en sí. Es cierto que el Zen valora la unidad, pero es una unidad tanto vacía (porque borra las líneas divisorias) como plena (porque sustituye esas líneas por otras que conectan). Para darle forma de algoritmo zen, «Todo es uno, uno es ninguno, ninguno es todo». El Zen tiene el aire de lo ordinario divino: «¿Has comido? Entonces lava tu escudilla». Si uno no puede encontrar el significado de la vida en un acto tan simple como lavar los platos, no lo encontrará en ninguna parte.

> Mis actividades diarias no son diferentes,
> sólo que estoy naturalmente en armonía con ellas.
> Nada tomo, a nada renuncio,
> ningún obstáculo, ningún conflicto en ninguna circunstancia...
> Sacando agua, llevando leña,
> éste es el poder supranatural, ésta la actividad maravillosa.[53]

Con esta percepción del infinito en lo finito llega, en cuarto lugar, una actitud de complacencia generalizada. «Ayer estuvo soleado; hoy llueve»; quien experimenta esto así se encuentra más allá de los opuestos de preferencia y rechazo. Como ambas fuerzas de atracción son necesarias para mantener la relativa rotación de la tierra, a cada una se le agradece su propia acción.

Hay una poesía de Seng Ts'an, «Confianza en el corazón», que constituye la expresión más pura de este ideal de aceptación total.

> El camino perfecto no conoce dificultades
> pero se niega a tener preferencias;
> sólo cuando se le libera del odio y del amor
> se revela por completo y sin disfraz;
> por una diferencia de una décima de pulgada
> se separan el cielo y la tierra.
> Si deseas verlo con tus propios ojos
> no tengas ideas fijas ni a favor ni en contra .
>
> Comparar lo que te gusta con lo que te disgusta,
> ésa es la enfermedad de la mente.
> El Camino es perfecto como el vasto espacio,
> sin ningún deseo, sin nada superfluo.
> Es por hacer elecciones
> por lo que pierde esa condición.

Uno no es nada más que Todo, Todo no es nada más que Uno.
Apóyate en esto y todo lo demás vendrá naturalmente.
He hablado, pero en vano, porque ¿qué pueden decir las palabras sobre cosas que no tienen ayer, ni hoy ni mañana?[54]

Hasta la verdad y la mentira parecen distintas. «No busques la verdad. Simplemente deja de tener opiniones».

En quinto lugar, a medida que se transcienden las dicotomías entre el ser y el otro, lo finito y lo infinito, la aceptación y el rechazo, desaparece también la dicotomía entre la vida y la muerte.

Cuando se alcanza esta percepción total, nunca más puede
sentirse que la muerte de uno es el fin de la vida. Uno ha
vivido desde un pasado ilimitado y vivirá un futuro ilimitado.
Es en este preciso momento cuando uno comparte la Vida Eterna
–dichosa, luminosa, pura.[55]

Al apartarnos del Zen, y dejarlo librado a su futuro, podemos destacar que su influencia en la vida cultural de Japón ha sido enorme. Aunque su influencia más grande ha sido en actitudes omnipresentes de la vida, cuatro elementos de la cultura japonesa tienen su huella indeleble. En el *sumie* –paisajes pintados con tinta china– los monjes zen, por llevar vidas simples próximas a la tierra, han rivalizado en habilidad y profundidad de sentimientos con sus maestros chinos. En la jardinería paisajista, los templos budistas han sobrepasado a sus homólogos chinos y elevado el arte a una perfección sin competencia. El arreglo floral comenzó con las ofrendas florales a Buda, pero terminó siendo un arte que, hasta hace muy poco, formaba parte de la educación de toda refinada joven japonesa. Por último, está la famosa ceremonia del té, en la que un austero pero hermoso juego de té, unas pocas pero espléndidas piezas de cerámica, un ritual lleno de gracia y un espíritu de máxima tranquilidad se unen para epitomar la armonía, el respeto, la claridad y la calma que caracterizan el Zen al máximo.

El rayo de diamante

Ya hemos hablado de dos *yanas*, o caminos, del budismo, pero ahora añadiremos un tercero. Si *hinayana* significa literalmente el "pequeño camino" y *mahayana*, el "gran camino", *vajrayana* es el "camino del diamante".

Vajra era originalmente en rayo de Indra, el Dios del Trueno hinduista que es mencionado con frecuencia en los primeros textos budistas pali. Pero cuando el Mahayana convirtió a Buda en una figura cósmica, el rayo de Indra se transformó en el cetro de diamantes de Buda. Vemos aquí un ejemplo revelador de la capacidad del budismo de acomodarse a las ideas locales a la vez que les da nuevos valores mediante la modificacón del centro de gravedad espiritual, porque el diamante transforma el rayo, símbolo de poder natural, en un emblema de supremacía espiritual, mientras que retiene las connotaciones de poder que poseía el rayo. El diamante es la piedra más dura –cien veces más dura que su rival más próximo– y al mismo tiempo es la más transparente. Esto le da al camino del Vajrayana fuerza y lucidez, fuerza para percibir la visión de luminosa compasión de Buda.[56]

Acabamos de señalar que las raíces del Vajrayana pueden seguirse hasta la India, y que continúa existiendo en Japón, como el budismo Shingon, pero fueron los tibetanos quienes perfeccionaron este tercer camino. El budismo tibetano no es un simple budismo al que se han incorporado las deidades *bon* del Tíbet prebudista, así como tampoco puede caracterizarse como un budismo hinduista, con su apogeo de los siglos VIII y IX, que hubiese sido llevado hacia el norte para preservarlo de su colapso en la India. Para captar su particularidad debemos verlo como el tercer camino budista importante, haciendo la salvedad inmediata de que la esencia del Vajrayana son los *Tantras*. El budismo tibetano, el que trataremos, es en el fondo el budismo tántrico.

Los budistas no tienen el monopolio de los *Tantras*, que aparecieron durante el hinduismo medieval, cuando la palabra tenía dos raíces sánscritas de las cuales una era “extensión”. Con este significado *Tantras* implica textos, muchos de ellos de carácter esotérico, que se añadieron al cuerpo hinduista para ampliar su alcance. Pero esto nos proporciona sólo el significado oficial de la palabra, porque en el contenido de esos textos se halla el segundo significado, que se deriva del arte de tejer y denota interpenetración. Al tejer, los hilos de la urdimbre y la trama se entrecruzan repetidas veces. Aunque fue el hinduismo el que auspició esos textos, fue el budismo, en particular el tibetano, el que les dio un lugar destacado.

Los tibetanos dicen que su religión no tiene una meta distinta. Lo que distingue su práctica es que posibilita que uno alcance el *nirvana* dentro del período de una sola vida.[57] Ésta es su premisa principal. ¿Cómo la defienden los tibetanos? Dicen que la agilización se logra utilizando todas las energías del ser humano, incluyendo decididamente las corporales, y poniéndolas *todas* al servicio de la búsqueda espiritual.

La energía que más interesa a Occidente es el sexo, por lo que no es sor-

prendente que la reputación de los *Tantras* en el extranjero se haya basado en el uso sacramental de este impulso. H.G. Wells dijo una vez que Dios y el sexo eran las dos únicas cosas que de verdad le interesaban. El poder tener las dos –no vernos forzados a elegir entre ellas como sucede en la vida monástica y en el celibato– suena como música para los oídos modernos, tanto que para la mentalidad popular occidental los *Tantras* y el sexo son casi sinónimos. Esto es desafortunado porque no sólo oscurece el mundo más amplio de los *Tantras*, sino que distorsiona sus enseñanzas sexuales al sacarlas de ese mundo.

Dentro de ese mundo, las enseñanzas de los *Tantras* sobre el sexo no son ni excitantes ni estrafalarias: son universales. El sexo es tan importante –después de todo da continuidad a la vida– que debe estar vinculado a Dios de forma directa. Es el divino Eros de Hesiodo, celebrado en el *Fedro* de Platón y, de alguna manera, por toda la gente. Pero dicho así queda demasiado débil. El sexo *es* lo divino en su manifestación más accesible, pero con una condición: cuando está dotado de amor. Cuando dos personas están enamoradas con pasión, incluso con locura –la divina locura de Platón–, cuando una quiere recibir lo que la otra más quiere dar, es imposible decir en el momento del clímax mutuo si la experiencia es más física que espiritual, o si se sienten como dos o como uno. El momento es extático porque están fuera de sí –*ex*, fuera; *stasis*, estado permanente–, en la amalgamada unicidad del Absoluto.

Hasta ahora nada es particularmente tántrico; desde el *Cantar de los cantares* hebreo hasta el explícito simbolismo sexual en las bodas místicas con Jesús, los principios mencionados se encuentran en todas las tradiciones. Lo que distingue a los *Tantras* es la forma en que incorporan francamente el sexo como un aliado espiritual, tratándolo de manera explícita e intencional. Más allá de la escrupulosidad y la excitación, los *Tantras* mantienen los componentes físicos y espirituales del dúo amor-sexo estrictamente juntos a través de su arte (que muestra a parejas en pleno coito), en sus fantasías (la capacidad de visualizar debe ser cultivada activamente) y en la práctica sexual abierta, porque sólo una de las órdenes tibetanas es célibe. No es fácil pasar de estas generalizaciones, de modo que dejaremos el tema con una observación explicativa. La práctica sexual tántrica se persigue no como un deleite ilegal, sino bajo la minuciosa supervisión de un *guru*, en el controlado contexto de una perspectiva no dualista y como el festival culminante de una larga secuencia de disciplinas espirituales practicadas a lo largo de muchas vidas. La emoción espiritual que se persigue es una dicha extática, sin ego, beatífica, en la percepción de una identidad trascendente; pero no es independiente, porque el objetivo último de la

práctica es descender de la experiencia no dual mejor equipado para experimentar la multiplicidad del mundo sin alejamiento.

Tratado el aspecto sexual de los *Tantras*, podemos ocuparnos ahora de las características más generales de su práctica. Ya hemos visto que éstas son distintas en cuanto que se basan en el cuerpo, y las energías físicas que utilizan con más regularidad los *Tantras* son las vinculadas al habla, la vista y la gesticulación.

Para apreciar la diferencia en una práctica religiosa que hace uso activo de esas facultades, es útil recordar el *raja yoga* del hinduismo y el Zen del budismo, cuyos programas de meditación propician la inmovilización del cuerpo para que, con fines prácticos, la mente pueda elevarse sobre él. Una foto instantánea podría captar el cuerpo en tal tipo de meditación, mientras que con los tibetanos haría falta un cámara filmadora, con registro de sonidos incluido, porque cuando practican sus rituales mueven los cuerpos de forma constante. Los *lamas* se postran, gesticulan con las manos de manera intrincada y estilizada, pronuncian sílabas sagradas y entonan cánticos en voz baja y profunda. Siempre están haciendo algo auditivo o visual.

La razón que invocan para utilizar sus cuerpos en la búsqueda espiritual es sencilla. Ellos admiten que los sonidos, las miradas y los movimientos *pueden* distraer, pero ello no implica que *deban* hacerlo. Fue el genio de los grandes precursores de los *Tantras* el que descubrió los *upayas* (medios habilidosos) para canalizar las energías físicas hacia corrientes que conducen el espíritu hacia delante en lugar de descarrilarlo. Las más prominentes de estas corrientes se relacionan con el sonido, la vista y el movimiento a que nos hemos referido, y sus nombres comienzan todos por la letra eme: los *mantras* convierten el ruido en sonido y la charla distraída en fórmulas sacras; los *mudras* coreografían los gestos de las manos, convirtiéndolos en pantomimas y en danzas sagradas; los *mandalas* regalan la vista con iconos cuya sacra belleza atrae los ojos del espectador en su dirección.

Si tratamos de introducirnos, a modo experimental, en la liturgia por la cual los tibetanos ponen en práctica todo lo señalado, la escena sería parecida a la que sigue. Sentados en largas filas paralelas, con tocados que oscilan desde coronas hasta rústicos sombreros chamanes, vestidos con mantos castaños que periódicamente cubren con suntuosos trajes de plata, púrpura y oro, pronunciando rápidas metáforas para sus estados interiores de conciencia, los monjes empiezan a cantar. Comienzan a hacerlo en un único tono profundo, gutural y métricamente monótono, pero a medida que la conciencia aumenta en profundidad este tono único se convierte en armonías que suenan como acordes a plena voz, aunque en realidad los monjes no cantan partes asignadas, puesto que la armonía (un descubrimiento

occidental) les es desconocida. Por medio de un truco vocal que no existe en ninguna otra parte del mundo, reforman sus cavidades vocales de manera que se amplifican los sonidos apenas insinuados hasta el punto en que pueden detectarse como verdaderos sonidos, aunque discretos.[58] Mientras tanto, sus manos realizan gestos estilizados que, por efecto quinesiológico, aumentan los estados de conciencia a los que van accediendo.

Hay una última característica decisiva de esta práctica que escaparía a los observadores porque es totalmente interior. A lo largo de todo el ejercicio, los monjes visualizan las deidades que invocan, y lo hacen con tal intensidad (se necesitan años de práctica para dominar esta técnica) que pueden verlas, al comienzo con los ojos cerrados pero luego con los ojos bien abiertos, como si estuviesen físicamente presentes. Esto contribuye de gran manera a hacerlas reales, pero una vez alcanzado el clímax de la meditación, los monjes van más lejos aún: buscan experimentalmente fundirse con los dioses que han evocado para apropiarse mejor de sus poderes y sus virtudes. En este acto se concierta un extraordinario ensamblaje de formas artísticas, pero no por el arte en sí, sino como una tecnología destinada a adaptar el espíritu humano a las longitudes de ondas de la deidades tutelares que se invocan.

Para completar este perfil de las particularidades del budismo tibetano debemos mencionar una institución única. En 1989, cuando se concedió el premio Nobel a Su Santidad el Dalai Lama, la institución fue objeto de atención mundial.

El Dalai Lama no puede ser comparado con el papa porque no es prerrogativa suya tomar decisiones doctrinarias, y aún más equívoca es la designación de Dios-Rey, puesto que aunque en él convergen la autoridad temporal y la espiritual, ninguno de estos poderes define su función esencial, que es la de encarnar en la tierra el principio celestial caracterizado por la compasión o la piedad. El Dalai Lama es el *bodhisattva* que en la India se conocía como Avalokiteshvara, en China como la Diosa de la Piedad Kwan Yin, y en Japón como Kannon. En su condición de Chenrezig –su nombre tibetano– se ha reencarnado durante los últimos siglos para facultar e inspirar la tradición tibetana. A través de su persona –una persona única que hasta ahora ha asumido catorce encarnaciones sucesivas– fluye una corriente ininterrumpida de influencia espiritual, de índole característicamente compasiva. Por tanto, en cuanto se refiere al mundo en general y al Tíbet en particular, la función del Dalai Lama no es administrar ni enseñar sino que es una "actividad de presencia" que funciona de forma independiente de todo lo que él, como individuo, quiera hacer o dejar de hacer. El Dalai Lama es una estación receptora hacia la cual se canaliza de forma

permanente el principio de compasión del budismo en toda su magnitud cósmica para que, desde allí, sea emitido al pueblo tibetano en particular, pero, por extensión, a todos los seres sensibles.

Es imposible saber si el Dalai Lama volverá a reencarnarse tras la muerte de su cuerpo porque, en la actualidad, los invasores chinos están decididos a que no haya un pueblo particular al que él pueda servir. Si no llega a haberlo, históricamente se habrá perdido algo importante, porque, como dijo alguien, en estos tiempos de sufrimiento en todo el planeta, el pueblo tibetano es para el espíritu humano lo mismo que los bosques húmedos para la atmósfera terrestre.

La imagen del cruce

Hemos visto tres medios de transporte del budismo: la balsa pequeña, la balsa grande –con especial atención en el Zen– y, aunque suene extraño dentro del contexto de una flotilla, la balsa de diamante. Estos vehículos son tan diferentes que debemos preguntarnos si, en cualquier otro terreno que no sea el histórico, merecen ser considerados aspectos de una sola religión. La respuesta es que respecto a dos facetas deben considerarse como tales. En todos se adora a un único fundador a quien se atribuye la procedencia de las enseñanzas y todos pueden resumirse bajo una metáfora: la imagen del cruce, la sencilla experiencia diaria de cruzar un río en una balsa o transbordador.

Para preciar la fuerza de esta imagen debemos recordar el papel que desempeñó el transbordador en la vida tradicional de Asia. En tierras atravesadas por ríos y canales, casi todos los viajes implicaban el uso de un transbordador. Este hecho rutinario es el fundamento y la inspiración de todas las escuelas budistas, como lo atestigua el uso del término *yana*. El budismo es un viaje a través del río de la vida, un viaje desde la margen del sentido común de la ignorancia, la sordidez y la muerte, hacia la de la sabiduría y la iluminación. Si comparamos las diferencias del budismo con este hecho veremos que no son más que variaciones de la clase de vehículo que uno coge o de las etapas que uno ha hecho en el viaje.

¿Cuáles son estas etapas?

Mientras nos encontramos en la primera margen, estamos de hecho en el mundo. La tierra que pisamos es firme y tranquilizadora. Las recompensas y las frustraciones de la vida social en él son vívidas y apremiantes. La margen opuesta es casi invisible y no afecta nuestras existencias.

No obstante, si algo nos mueve a ver cómo es la otra margen quizás decidamos intentar cruzar. Si tenemos un carácter independiente acaso deci-

damos hacerlo por cuenta propia. En este caso somos theravadistas; seguimos el consejo de Buda de buscar una balsa fuerte, pero la construimos nosotros mismos. Pero la mayoría de nosotros carece del tiempo y del talento para un proyecto de semejante envergadura. Somos mahayanistas y bajamos a la orilla donde nos espera un transbordador ya construido. A medida que el grupo de exploradores sube a bordo hay un ambiente de excitación. La atención se centra en la distante orilla, aún no discernible, pero los viajeros todavía son verdaderos ciudadanos de este lado del río.

El transbordador suelta amarras y comienza a atravesar el río. La orilla que abandonamos comienza a perder cuerpo. Las tiendas, las calles y las figuras hormigueantes se unen y van aflojando su dominio sobre nosotros. Mientras tanto, tampoco se ve con claridad la orilla hacia la que nos dirigimos; parece estar tan lejos como lo estuvo siempre. Hay un período durante la travesía en el que lo único tangible es el agua, con sus corrientes peligrosas, y el barco, que las afronta con firmeza y precariedad a la vez. Éste es el momento de los tres votos del budismo: me refugio en Buda, el explorador que hizo la travesía y nos demostró que puede hacerse; me refugio en *dharma*, el vehículo de transporte, este barco al que hemos dedicado nuestras vidas con la convicción de que es seguro para hacer la travesía; me refugio en *sangha*, la orden, la tripulación de este barco en la que tenemos confianza. Hemos dejado atrás la costa del mundo y, hasta que pongamos pie en la otra orilla, éstas son las únicas cosas en las que podemos confiar.

La otra orilla se aproxima, se hace realidad. El barco se detiene en la arena y pisamos tierra firme. La tierra, que había sido tan brumosa e insustancial como un sueño, es ahora un hecho, y la orilla que dejamos atrás, que era tan palpable y real, sólo es ahora una línea horizontal, una mancha visual, un recuerdo insustancial.

Aunque impacientes por explorar los nuevos alrededores, recordamos con gratitud el espléndido barco y la tripulación que nos han traído sanos y salvos a lo que promete ser una tierra gratificante. Pero no será gratitud el insistir en llevarnos el barco con nosotros cuando nos internemos en el bosque. Buda preguntó: «¿Sería inteligente el hombre que, por gratitud hacia el barco que lo ha transportado a través del río a salvo, al llegar a la otra orilla se aferrase a él y, cargándolo sobre los hombros, caminase soportando su peso? ¿No sería el inteligente el hombre que dejase el barco, que ya no le sirve, librado a la corriente del río y caminase hacia delante sin volver la vista atrás? ¿No es el barco una simple herramienta que puede tirarse y olvidarse una vez que ha prestado el servicio para el cual fue construido? Del mismo modo debe tirarse y olvidarse el vehículo de la doctrina una vez que se alcanza la orilla de la Iluminación».[59]

Aquí llegamos a los *Sutras Prajnaparamita* o El *Perfeccionamiento de la Sabiduría*, que en general se consideran los textos máximos del budismo. Los Cinco Preceptos y el Noble Óctuple Sendero; la terminología técnica de *dukkha, karma, nirvana* y otros vocablos similiares; la orden devota y la persona de Buda mismo; todos son de vital importancia para el individuo mientras hace la travesía, pero no lo son para aquéllos que llegan a la otra orilla. En realidad, al individuo que no sólo ha llegado a la orilla prometida, sino que se interna tierra adentro, le llega el momento en que no sólo pierde de vista el barco, sino también el río. Pero cuando este individuo se vuelve para mirar la tierra que ha dejado atrás, ¿qué es lo que ve? No ve la otra orilla. No hay un río que la separe. No hay ni balsa ni remero. Estas cosas no forman parte del nuevo mundo.

Antes de atravesar el río, las dos costas, la humana y la divina, debían distinguirse una de la otra, diferentes como la vida y la muerte, como la noche y el día, pero una vez atravesado, las dicotomías desaparecen. El dominio de los dioses no es un lugar definido. Está donde se encuentre el viajero, y si ese lugar es el mundo, éste se verá transformado. Es con este sentido con el que debemos interpretar las confesiones que contiene El *Perfeccionamiento de la Sabiduría* de que «nuestra vida mundana es una actividad del propio *nirvana*; no existe entre ellos la más mínima diferencia».[60] Una vez que la instrospección produce una condición descrita positivamente como *nirvana* y negativamente como vacío, porque trasciende todas las formas, el «que ha cruzado con éxito el río» encuentra ahora en el propio mundo el mismo vacío que descubrió dentro de su persona. «La forma es vacío, el vacío es forma. El vacío no es diferente de la forma, la forma no es diferente del vacío.» Habiéndose aquietado la ruidosa disyunción entre la aceptación y el rechazo, cada momento es válido por lo que en sí es. Es la red cósmica de Indra, adornada con una gema en cada nudo. Cada gema refleja las otras, junto con todos los reflejos que hay *dentro* de las otras. En una visión de este tipo, las categorías del bien y el mal desaparecen. Leemos: «Lo que es pecado también es Sabiduría», y nuevamente, «el dominio del Devenir es el *nirvana*».

> Esta tierra en la que estamos
> es la Tierra del Loto prometida,
> y este cuerpo
> es el cuerpo de Buda.[61]

Esta orilla recién encontrada arroja luz sobre el voto del *bodhisattva* de no entrar en el *nirvana* «hasta que el césped mismo se haya iluminado».

Como el césped sigue reproduciéndose, ¿esto quiere decir que el *bodhisattva* nunca se iluminará? No exactamente. Más bien quiere decir que se ha elevado hasta el punto donde la diferencia entre el tiempo y la eternidad ha perdido fuerza. Esta diferencia que hace la mente racional se disuelve en la percepción súbita que, cual relámpago, aniquila los opuestos. El tiempo y la eternidad son ahora dos aspectos del mismo todo experimental, dos lados de la misma moneda. «La joya de la eternidad está en el loto del nacimiento y la muerte.»

Desde el punto de vista de la conciencia normal, terrenal, debe quedar siempre una incoherencia entre esta percepción culminante y la prudencia terrenal. Pero esto no debe sorprendernos, porque sería una contradicción flagrante si el mundo pareciera exactamente igual a los ojos de los que han atravesado del río de la ignorancia. Sólo quienes lo han cruzado pueden disolver las diferencias terrenales o, quizás deberíamos decir que pueden tomárselas con calma, dado que las diferencias persisten, pero ahora no se ven como tales. Aunque el río aún puede ser visto por ojos de águila, se ve más como la unión de las dos orillas que como su separación.

La confluencia del budismo y el hinduismo en la India

Entre las paradojas evidentes del budismo –esta religión que se inició rechazando el ritual, la especulación, la gracia, el misterio y el Dios personal, y acabó incorporándolos a todos– hay una última: los budistas abundan en todos los países asiáticos, menos en la India. Sólo desde hace poco tiempo, tras mil años de ausencia, están comenzando a reaparecer en pequeños grupos. El budismo triunfa en todo el mundo, pero (parecería que) a costa de perder su tierra natal.

Sin embargo, esta apariencia es engañosa, porque el hecho es que el budismo no fue derrotado por el hinduismo, sino que más bien fue incorporado a éste. Hasta alrededor del año 1000, el budismo persistió en la India como una religión individual. Decir que entonces los invasores musulmanes lo erradicaron no es válido, porque el budismo sobrevivió. En realidad, durante los mil quinientos años de existencia del budismo en la India, las diferencias entre éste y el hinduismo se suavizaron. Los hinduistas admitieron muchas de las reformas de Buda e, imitando la *sangha* budista, nacieron órdenes hinduistas de *sadhus* (ascetas itinerantes). Por otra parte, las enseñanzas budistas se fueron pareciendo cada vez más a las hinduistas –a medida que se inclinaba por el Mahayana–, hasta que el budismo volvió a sus orígenes.

Sólo suponiendo que los principios budistas no dejaron huellas en el subsecuente hinduismo puede considerarse que la confluencia de ambas confesiones significó la derrota del budismo. En realidad, casi todas las doctrinas positivas del budismo encontraron su lugar, o su paralelismo, en el hinduismo. Entre las contribuciones del budismo, aceptadas en principio por los hinduistas, aunque no siempre en la práctica, figuran su renovado hincapié en el amor a todas las cosas vivas, no matar animales, eliminar las barreras religiosas y reducir las sociales, en cuanto se refiere a las castas, y los preceptos éticos en general. El ideal *bodhisattva* parece haber dejado su impronta en oraciones como la siguiente, contenida en la obra de Santi Deva, *Bhagavatam*, el gran clásico del devocionario hinduista:

> No deseo del Señor la grandeza que procede del logro de los ocho poderes, ni le ruego no nacer de nuevo; mi único ruego es que me permita sentir el dolor de los demás como si yo estuviera en sus cuerpos y tener el poder de aliviar su dolor y hacerlos felices.

En suma, Buda fue reclamado como «un hijo rebelde del hinduismo» e inclusive se le otorgó la condición de encarnación divina. Además, se reconoció que el budismo Theravada era, en sustancia, igual al hinduismo no dual, y hasta el concepto de que la eternidad no es otra cosa que el presente, contenido en los *Sutras* del *Prajnaparamita*, encontró su símil en el hinduismo:

> Este mundo es la mansión de la alegría;
> aquí puedo comer, beber y ser feliz.
>
> RAMAKRISHNA

En las escuelas tántricas del hinduismo, en especial, se logró que los discípulos consideraran la carne, el vino y el sexo –que hasta entonces parecían los obstáculos más grandes hacia lo divino– como diferentes formas de Dios. «La Madre está presente en cada hogar. ¿Es necesario que lo anuncie al igual que cuando uno rompe una cazuela de barro contra el suelo?»[62]

Lecturas complementarias

Aunque fue escrito en los años veinte, el libro de J.B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (Nueva York: AMS Press, 1928) sigue siendo un relato amplio y de agradable lectura sobre esta reli-

gión. Más reciente y accesible es *The Buddhist Religion*, de Richard Robinson y Willard Johnson (Belmont, Ca: Wadsworth Publishing Co., 1982).

En *Buddhist Scriptures*, de Edward Coze (Baltimore: Penguin Books, 1959) hay una inteligente selección de textos originales.

Vipassana, la práctica meditativa del budismo Theravada, está muy bien presentada a los occidentales en *The Experience of Insight*, de Joseph Goldstein (Boston, MA: Shambhala, 1987) [*La experiencia del conocimiento intuitivo*. Novelda: Dharma, 1995].

Dos libros muy diferentes sobre el Zen, pero que se complementan muy bien, son *The Three Pillars of Zen*, de Philip Kapleau (Nueva York: Anchor Books, 1989) [*Los tres pilares del zen*.Madrid:Gaia, 1994] y *Zen Mind, Beginner's Mind*, de Shunryu Suzuki (Nueva York: John Weatherhill, 1970) [*Mente zen, mente de principiante*. Buenos Aires: Estaciones, 1987].

Foundations of Tibetan Mysticism, del Lama Anagarika Govinda (York Beach, ME: Samuel Weiser, 1969) [*Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyras, 1981], presenta la teoría del budismo tibetano, mientras que *Peaks and Lamas*, de Marco Palli (Londres: The Woburn Press, 1974) [*Cumbres y lamas*. Buenos Aires: Sudamericana, 1946] es uno de los mejores documentales de viajes espirituales jamás escritos.

Mi cinta de vídeo sobre el budismo tibetano, de media hora de duración, «Requiem for a Faith», pone en dimensiones audiovisuales el Vajrayana tal como se describe en la sección «El rayo de diamante» de este capítulo. Puede solicitarse de The Hartley Film Foundation, Cat Rock Road, Cos Cob, CT 06807 y del The Institute of Noetic Studies, 475 Gate Five Road, Suite 300, Sausalito, CA 94965.

4. EL CONFUCIANISMO

El primer maestro

Si hay un nombre con el que se ha asociado a la cultura china, ése es el de Confucio (Kung Fu-tzu o Maestro Kung). Los chinos se refieren reverentemente a él como el Primer Maestro, pero no porque no hubiera otros maestros antes que él, sino porque le sitúan en el primer lugar. Nadie alega que él solo haya forjado la cultura, y hasta él mismo minimizaba su originalidad aduciendo que sólo era «un amante de los antiguos».[1] Pero esta designación le concede menos crédito del que se le debe; es un ejemplo de la modestia y la reticencia que preconizaba porque, si bien Confucio no fue el autor de la cultura china, fue su editor supremo. Cribando el pasado, recalcando esto, restando importancia o eliminando aquello, reorganizando y anotándolo todo, dio a su cultura el lugar prominente que ocupa desde hace veinticinco siglos.

El lector que supone que semejante logro sólo se consigue llevando una vida dramática sufrirá una desilusión. Confucio nació alrededor del año 551 a.C. en el principado de Lu, hoy provincia de Shantung. No sabemos nada de sus antepasados, pero es claro que, cuando niño, su vida familiar era modesta. «Cuando yo era joven no tenía rango y mis circunstancias eran humildes.» Su padre murió antes de que Confucio cumpliese los tres años, dejando su crianza a una madre amorosa pero empobrecida. Por tanto, desde el punto de vista financiero, tuvo que abrirse camino por sí mismo, realizando primero tareas ínfimas. La dureza y pobreza de esos primeros años lo vincularon a la gente común, lo que se reflejaría en el carácter democrático de toda su filosofía.

Aunque entre las reminiscencias de su infancia hay nostálgicas referencias a la caza, la pesca y el tiro al arco, lo que sugiere que no era un empollón, inició joven los estudios y le fue bien en ellos. «Al cumplir los quince años me dediqué a estudiar.» A los veintitantos años, después de haber

ocupado varios cargos gubernamentales irrelevantes y de haber contraído un matrimonio no muy afortunado, se estableció como tutor. Ésta era obviamente su vocación. La reputación de sus cualidades personales y de su sabiduría práctica se difundió con rapidez y atrajo a un círculo de ardientes discípulos.

Pese a la convicción de esos discípulos de que «desde el nacimiento de la raza humana no ha habido un hombre como nuestro maestro», la carrera de Confucio fue, en términos de sus propias ambiciones, un fracaso. Su meta era el cargo público, porque creía –ya veremos cuán erróneamente– que sus teorías no echarían raíces si no demostraba que funcionaban. Confucio tenía una confianza ilimitada en su capacidad de reorganizar la sociedad, siempre que se le diese la oportunidad. Cuando le informaron sobre el aumento de población en el estado de Wei y le preguntaron qué debía hacerse al respecto, respondió: «Enriquecedlos». ¿Y después de eso? «Educadlos.» Ésa fue su famosa respuesta, a la que añadió supirando: «¡Si me emplease un príncipe, en un año podría hacerse algo, y en tres podría acabarse la tarea!». Ha habido biógrafos complacientes que, incapaces de entender cómo la ambición de un hombre tan dotado podía no ser cumplida jamás, le conceden cinco años de brillante gobierno cuando él tenía poco más de cincuenta años, y lo llevan rápidamente de ministro de Obras Públicas a ministro de Justicia y a primer ministro en ese período, durante el cual Lu se convirtió en un estado modelo. Con sus pensamientos afectados por la corrupción y la falsedad, el relato romantizado agrega: «No se levantaba nada que se hubiese caído en la calle», y la leatad y la buena fe estaban a la orden del día. La verdad es que las autoridades de la época tenían demasiado miedo al candor y la integridad de Confucio como para darle un cargo de poder. La reputación de Confucio llegó a un extremo tal que el propio gobernador de su estado, que había usurpado el poder, se vio obligado a pedirle consejo, a la ligera, sobre la forma de gobernar. Confucio le respondió cáusticamente que sería mejor que aprendiese a gobernarse a sí mismo antes de gobernar a otros. El gobernador no lo hizo cortar en pedazos, como podría haber hecho, por la reputación de Confucio, pero tampoco le nombró primer ministro. Lo que sí hizo fue concederle a Confucio un cargo honorífico con un título rimbombante, pero sin poder alguno, con la esperanza de mantenerlo tranquilo. Huelga decir que, una vez Confucio descubrió la maniobra, renunció disgustado.

Impulsado como por una llamada –«a los cincuenta años sentí la misión divina»– dedicó los trece años siguientes, con muchas miradas hacia atrás y un paso reticente, al "largo camino" que lo llevó de estado en estado, dando a los gobernantes consejos no solicitados sobre las formas de mejorar sus

maneras de gobernar y buscando una oportunidad real de poner sus ideas en práctica. Pero la oportunidad no se presentó nunca, y la predicción de alguien que presenció la partida de Confucio de que «el cielo usará al Maestro como campana para despertar al pueblo» se convirtió en un hazmerreír con el transcurso de los años. Una vez le ofrecieron un cargo público en el estado de Chen, pero al descubrir que el funcionario que se lo había ofrecido estaba en rebelión contra su jefe, rehusó formar parte de la intriga. La dignidad y el humor liberador con que se condujo durante estos años difíciles honran su persona. Provocado una vez por alguien que le dijo: «¡Grande es Confucio! Él lo sabe todo pero no se ha hecho famoso con nada», Confucio respondió a sus discípulos con simulado desaliento: «¿Qué estudiaré ahora? ¿La conducción de carros? ¿El tiro al arco?». A medida que estado tras estado hacía caso omiso de sus consejos de paz y de su preocupación por la gente, los anacoretas y los ermitaños se burlaban de sus esfuerzos por reformar la sociedad y le aconsejaban que se uniera a ellos en la búsqueda que hacían de un autodominio suficiente como para compensar los males de una sociedad sin posible redención. Hasta los campesinos lo criticaban como «un hombre que sabe que no puede tener éxito, pero que sigue intentándolo». Solamente un pequeño grupo de discípulos fieles se mantuvo junto a él durante aquellos tiempos de desaires, de desaliento y de casi inanición. Los registros nos ofrecen una escena de todos ellos juntos, en la que Confucio siente su corazón invadido de felicidad y orgullo al observarlos –Ming Tzu, tan calmo dentro de su fuerza contenida, Tzu Lu, tan lleno de energía, Jan Ch'iu y Tzu Kung, tan francos y valientes.

Con el tiempo, al producirse un cambio de gobierno en su propio estado, se invitó a Confucio a regresar a él. Allí, reoconociendo que ya era muy viejo para ocupar un cargo público, pasó tranquilamente los últimos cinco años de su vida enseñando y editando los clásicos chinos del pasado. Murió en el año 479 a.C. a la edad de setenta y dos años.

Confucio, un fracaso como político, fue sin duda uno de los más grandes maestros del mundo. Preparado para impartir instrucción sobre historia, poesía, gobierno, propiedad, matemáticas, música, adivinación y deportes, constituía, a la manera de Sócrates, una universidad en sí mismo. Su manera de enseñar también era socrática. Siempre informal, no parece haber impartido clases sino más bien conversado sobre los problemas que le traían sus discípulos, citando lecturas y haciendo preguntas. En este último terreno era particularmente habilidoso: «La forma de preguntar del Maestro, ¡qué distinta es de la de los demás!». También era sorprendente la apertura con que se relacionaba con sus discípulos. Sin asumir siquiera por un momento que él era un sabio, dado que la sabiduría no era para él un cúmulo de

conocimientos sino una cualidad en el comportamiento, se presentaba a sus alumnos como su compañero de viaje dedicado a la tarea de llegar a ser totalmente humano, pero modesto en cuanto a lo que había logrado en aquella empresa.

> Hay cuatro cosas en el Camino de la persona profunda que yo no he podido hacer. Servir a mi padre como quisiera que un hijo me sirviera a mí. Servir a mi gobernador como quisiera que mis ministros me sirvieran. Servir a mi hermano mayor como quisiera que mis hermanos menores me sirvieran a mí. Ser el primero en tratar a los amigos como quisiera que ellos me tratasen. Estas cosas no las he podido hacer.[2]

Al mismo tiempo era inflexible respecto de la importancia de la tarea que había emprendido. Esto le llevaba a esperar mucho de sus discípulos, pues veía la causa en que los implicaba como nada menos que la corrección de todo el orden social. Esta convicción le convirtió en un radical, pero su humor y un sentido de la proporción lo preservaron de transformarse en un fanático. Cuando el escéptico Tasi Wo le propuso burlonamente: «Si alguien dice que hay un hombre en el pozo de agua, supongo que el altruista irá a buscarlo», Confucio le respondió: «¡Incluso un altruista se cerciorará primero de que hay un hombre en el pozo de agua!». Cuando le recomendaron a una persona como alguien "que pensaba tres veces antes de actuar", Confucio comentó secamente: «Dos veces son suficientes». Pese a lo seguro que era, siempre estaba dispuesto a admitir que podía estar equivocado y, de ser ése el caso, reconocer que se había equivocado.

No había en él nada del otro mundo. Le gustaba estar con la gente, comer fuera, cantar una canción con otros y beber, aunque sin exceso. Sus discípulos decían: «En los ratos de ocio, los modos del Maestro eran informales y alegres. Era afable, aunque firme; digno, pero agradable». Sus actitudes democráticas ya han sido comentadas. Pero además de estar siempre dispuesto a ser el abanderado de las causas del pueblo contra la nobleza opresora de su época, en sus relaciones personales transgredía de manera "escandalosa" las divisiones de clases y jamás menospreciaba a sus discípulos más pobres, ni siquiera cuando no podían pagarle nada. Era amable, pero capaz de recurrir al sarcasmo si lo creía necesario. Sobre uno de sus discípulos que se había acostumbrado a criticar a sus compañeros, Cunfucio observó: «Es obvio que Tzu Kung debe haberse hecho muy perfecto para disponer de tiempo para esta clase de cosas. Yo no dispongo de tanto tiempo de ocio».

Y era verdad, porque hasta sus últimos días fue más exigente consigo mismo que con los demás. «¿Cómo puedo permitir que me tomen por sabio y humano? –dijo–. Me gustaría más que de mí se dijera que lucho por serlo sin saciarme jamás.»[3] Confucio permaneció fiel a la búsqueda. El poder y la riqueza pudieron haber sido suyos con sólo pedirlos, si hubiese estado dispuesto a comprometerse con quienes detentaban la autoridad. Pero en lugar de eso, prefirió su integridad. Nunca lamentó la elección que hizo. «Con alimentos comunes para comer, agua para beber y mi brazo doblado por almohada, aún disfruto en medio de estas cosas. Las riquezas y los honores habidos indebidamente no significan para mí más que las nubes que pasan.»

Con su muerte comenzó su glorificación. Entre sus discípulos el movimiento fue inmediato. Tzu Kung dijo: «Él es el sol, la luna, sobre los cuales no puede treparse de ninguna manera. La imposibilidad de equipararnos con nuestro Maestro es como la imposibilidad de llegar al cielo subiendo por una escalera». Otros estuvieron de acuerdo con él. Pasadas unas pocas generaciones se le veía en China como "el mentor y modelo de diez mil generaciones".

Pero lo que más le hubiera gustado a Confucio era la atención que se prestaba a sus ideas. Durante dos mil años, y hasta el presente siglo, todos los escolares chinos levantaban sus manos unidas, todas las mañanas, dirigiéndolas hacia una mesa del aula sobre la que había una placa con el nombre de Confucio. Prácticamente todos los estudiantes chinos han pasado horas leyendo sus dichos, por lo cual han llegado a formar parte de la mentalidad china y se han filtrado hasta los analfabetos en forma de proverbios orales. También los gobiernos chinos se han visto influidos por él, más que por ningún otro personaje. Desde el inicio de la era cristiana se exigió a muchos de los que ocupan cargos oficiales, incluidos algunos de los más altos, que tuvieran conocimientos de los clásicos confucianos. Ha habido una serie de intentos, algunos cuasi oficiales, de elevar a Confucio a la dignidad de divinidad.

¿Qué produjo esta influencia? Una influencia tan grande que hasta los observadores de la toma del poder por parte de los comunistas reconocían aún el confucianismo como «la mayor fuerza intelectual individual» entre una cuarta parte de la población mundial. Apenas puede haber sido por su personalidad. Aunque ejemplar como fue, estuvo desprovista de todo dramatismo que justifique su impacto histórico y, si nos fijamos en sus enseñanzas, nuestra sorpresa se hace aún más grande. Como anécdotas y máximas morales edificantes son altamente recomendables, pero a primera vista parece ser uno de los enigmas de la historia el hecho de que una colección de dichos tan patentemente didácticos, tan pedestres que a menudo parecen vulgares, pueda haber moldeado una civilización. He aquí algunos ejemplos:

¿No es un verdadero filósofo aquél que, aunque no sea reconocido, no guarda resentimiento alguno?

No hagas a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti.

No lamentaré que otros no me conozcan. Lamentaré no conocer yo a los otros.

No desees resultados rápidos, ni busques pequeñas ventajas. Si buscas resultados rápidos, no lograrás el objetivo final. Si te descarrías por pequeñas ventajas, nunca harás grandes cosas.

Las personas más nobles practican primero lo que predican y luego predican de acuerdo con su práctica. Si cuando miras en tu propio corazón no encuentras nada malo, ¿por qué preocuparte? ¿Por qué tener miedo?

Cuando sabes algo, reconoce que lo sabes; y cuando no, sabe que no lo sabes: eso es saber.

Ir demasiado lejos es tan malo como quedarse corto.

Cuando veas a alguien de valor, piensa cómo puedes emularlo. Cuando veas a alguien que no tiene valor alguno, examina tu propio carácter.

Riqueza y rango son lo que desea la gente pero, a menos que se obtengan en la forma debida, no deben poseerse.

Sé bueno con todos, pero íntimo sólo con los virtuosos.[4]

Por cierto, no hay nada que objetar en estas observaciones, pero ¿dónde está su poder?

El problema que afrontó Confucio

Para encontrar la clave del poder y la influencia de Confucio debemos analizar tanto su vida como sus enseñanzas teniendo en cuenta el problema que tuvo que afrontar: la anarquía social.

La China de los primeros años no fue ni más ni menos turbulenta que otras tierras. Sin embargo, del siglo VIII al III a.C. se produjo el colapso del

poder de la dinastía Chou. Las baronías rivales se vieron libradas a su propia voluntad, creándose un paralelo preciso con las condiciones que había en Palestina durante el período de los Jueces: "En aquellos tiempos no había rey en Israel; cada hombre hacía lo que a su juicio estaba bien".

La guerra casi continua de la época comenzó con rasgos de caballerosidad. Sus armas eran los carros de guerra, su código, la cortesía, y se honraban los actos de generosidad. Cuando un barón se encontraba ante una invasión, enviaba, a modo de baladronada, un convoy de provisiones para el ejército invasor, o, para demostrar que sus hombres estaban más allá del miedo y la intimidación, enviaba, como mensajeros a su invasor, soldados que se cortaban los cuellos en su presencia. Al igual que en la época de Homero, los guerreros de los ejércitos rivales, al reconocerse, intercambiaban arrogantes cumplidos desde sus carros de guerra, bebían juntos y hasta trocaban armas antes de enzarzarse en la batalla.

Pero en los tiempos de Confucio, la guerra interminable había degenerado en el incontrolable horror del Período de los Estados Combatientes. El horror alcanzó su máximo nivel en el siglo posterior a la muerte de Confucio. Los carros de guerra dieron paso a la caballería, con sus ataques por sorpresa y sus incursiones súbitas. Los conquistadores, en vez de mantener noblemente a sus prisioneros como rehenes, les daban muerte en ejecuciones masivas. Poblaciones enteras, lo suficientemente desafortunadas como para ser capturadas, eran decapitadas, incluidos los niños, las mujeres y los ancianos. Sabemos de matanzas de 60.000, 80.000 y hasta 400.000 personas, así como también de prisioneros que eran lanzados dentro de enormes calderos de agua hirviendo, y sus familiares, obligados a beber la sopa humana.

En semejante época, la pregunta que eclipsaba a todas las demás era: ¿Cómo podemos dejar de destruirnos? Las respuestas diferían, pero la pregunta era siempre la misma. Con la invención y la proliferación de armas cada vez más destructivas, es una pregunta que, en el siglo XX, persigue a todo el mundo.

Dado que la clave del poder del confucianismo yace en su respuesta al problema de la cohesión social, es necesario que veamos ese problema desde una perspectiva histórica. Confucio vivió en una época en la que la cohesión social se había deteriorado hasta un punto crítico. El pegamento ya no servía. ¿Qué había mantenido a la sociedad unida hasta entonces?

Antes de que la vida alcanzara el nivel humano, la respuesta era obvia. El pegamento que mantiene unida la manada, el rebaño, el enjambre, es el instinto. La cooperación que se produce entre las hormigas y las abejas es legendaria, pero en todo el mundo subhumano puede confiarse en que, por

lo general, se establezca una cooperación razonable. Hay mucha violencia en la naturaleza, pero generalmente se produce entre las especies y no dentro de ellas. Dentro de las especies, un gregarismo natural, el "instinto de rebaño", mantiene la vida estable.

Al surgir la especie humana, esta fuente automática de cohesión social desaparece. Por ser el hombre "el animal sin instintos", no puede contarse con ningún mecanismo natural para mantener la vida intacta. ¿Qué podrá controlar ahora a la anarquía? Cuando la especie estaba en sus albores, la respuesta era la tradición espontánea o, como dicen a veces los antropólogos, «el pastel de la costumbre». Tras hacer tanteos durante generaciones, ciertos comportamientos demostraron contribuir al bienestar de la tribu. Los concejos no se reúnen para tomar decisiones acerca de lo que desea la tribu y de las pautas de conducta que les permitirán satisfacer estos deseos; las pautas sencillamente van cobrando forma con los siglos, durante los cuales las generaciones buscan a tientas un camino que las acerque a hábitos más gratificantes y las aleje de los destructivos. Una vez que las pautas se establecen –se supone que las sociedades que no logran crear pautas viables desaparecen, puesto que no ha quedado ninguna para que los antropólogos la estudien– son transmitidas inconscientemente de generación en generación. Como dirían los romanos, se transmiten *cum lacte*, "con la leche materna".

La vida moderna se ha alejado tanto de la vida de las sociedades tribales, regida por las tradiciones, que nos es difícil darnos cuenta del grado en que es posible que los hábitos la controlen. No son muchos los campos en los que la costumbre afecta nuestras vidas, dictándonos una conducta, pero la vestimenta sigue siendo uno de ellos. Aunque también en el vestir las pautas son más flexibles, es probable que si el ejecutivo de una empresa se olvida de ponerse la corbata tenga problemas hasta terminar el día. El problema no consistiría en haber tenido una presencia indecente, sino en haber transgredido el convencionalismo: el código de vestimenta que se supone (porque no está mayormente explícito) que deben respetar los de su profesión. Este hecho lo tildaría de inmediato como un intruso, se sospecharía que tiene inclinaciones aberrantes, si no subversivas. Sus socios lo mirarían con el rabillo del ojo como si fuese diferente. Y ésta no es una manera cómoda de ser visto, y da poder a la costumbre. Alguien se ha aventurado a decir que en la mujer que tiene la seguridad de llevar la ropa adecuada para cada ocasión, hay algo que la religión ni puede dar ni puede quitar.

Si aplicamos a todos los campos de la vida este poder de la tradición, que ahora casi no sentimos fuera de la vestimenta, tendremos una imagen de la vida orientada hacia la tradición de las sociedades tribales. Hay dos

elementos de esta vida que nos interesan aquí particularmente. El primero es su capacidad fenomenal de controlar los actos asociales. Existen tribus entre los esquimales y los aborígenes australianos que ni siquiera tienen una palabra para la desobediencia. El segundo es el modo espontáneo, inconsciente en que se produce la socialización por este medio. Ninguna ley se formula con sus penalidades; ningún plan para la educación moral de los niños se diseña intencionadamente. Las expectativas de los grupos son tan fuertes e inflexibles que los niños las interiorizan sin cuestionarlas ni discutirlas. Los groenlandeses no tienen un programa consciente de educación, sin embargo los antropólogos informan que los niños son obedientes y corteses en grado sumo, y que siempre están dispuestos a ayudar. Aún hay indios americanos que recuerdan los tiempos en que los controles sociales de sus regiones eran completamente internos. «No había leyes entonces. Todos hacían lo que era correcto.»[5]

Es probable que en la China joven la costumbre y la tradición también ofrecieran una cohesión suficiente como para mantener intacta la comunidad. Tenemos datos que evidencian su poder. Por ejemplo, se ha registrado el caso de una dama noble que murió quemada en el incendio de su palacio por negarse a abandonarlo sin su dama de compañía, con lo que hubiera violado el convencionalismo. El historiador –contemporáneo de Confucio– que relató el incidente lo disfraza de una manera que demuestra que, a su juicio, aunque el convencionalismo había perdido parte de su fuerza, tenía aún mucha vigencia. Él sugiere que si la dama hubiese sido soltera, su conducta hubiese sido irreprochable, pero que dado que no sólo era casada, sino que tenía sus años, quizás no hubiese sido «del todo impropio bajo aquellas circunstancias» que abandonase el palacio en llamas sin compañía.[6]

La sensibilidad del historiador para con el pasado es más fuerte que la de la mayoría; no todos en la época de Confucio prestaban tanta atención a la tradición como lo hacía éste. China había alcanzado un nuevo nivel en su evolución social, uno que estaba marcado por el surgimiento de grandes cantidades de individuos, individuos en el pleno sentido de la palabra. Conscientes de sí mismos, más que de su grupo, estos individuos pensaban en primera persona del singular, no del plural. El hecho de que otros se comportaran de una manera dada o que sus antepasados se hubiesen conducido así por tiempo inmemorial ya no era suficiente razón como para que ellos siguieran haciéndolo igual. Las propuestas de acción debían ahora afrontar la pregunta de la gente: «¿Qué implica eso para mí?».

La vieja argamasa que mantenía unida a la sociedad se agrietaba y desconchaba. Al abrirse camino fuera del "pastel de la costumbre", los individuos lo habían resquebrajado sin remedio. La ruptura no ocurrió de la no-

che a la mañana; nada en la historia nace y muere en ese lapso, y menos que nada los cambios culturales. Es probable que los primeros individualistas fuesen mutantes salvajes, excéntricos solitarios que hacían preguntas extrañas y que se resistían a indentificarse con el grupo, pero no por capricho, sino por su simple incapacidad de sentirse parte de él. Pero el individualismo y la conciencia de uno mismo son contagiosos; una vez que aparecen, se diseminan como una epidemia y como un reguero de pólvora. La solidaridad irreflexiva es una cosa del pasado.

Respuestas antagónicas

Cuando la tradición ya no es adecuada para mantener unida a la sociedad, la vida humana se encuentra frente a una de las más graves crisis posibles. Es una crisis que el mundo moderno no debe tener dificultad alguna en comprender, porque en los últimos años acosa seriamente a la humanidad. Los Estados Unidos aportan el ejemplo más claro. Un genio en cuanto a absorber gente de diversas nacionalidades y antecedentes étnicos, se ha ganado la reputación de ser un crisol, pero a la vez que debilita las tradiciones que los inmigrantes traen consigo, no las reemplaza con otras. Esto acaso la convierte en la nación menos tradicional que la historia ha conocido. Como alternativa a la tradición, los Estados Unidos han propuesto la razón. Educad e informad a los ciudadanos, y se comportarán con sensatez –ésta es la fe esclarecedora y jeffersoniana sobre la cual se fundaron los Estados Unidos. Pero no se ha cumplido. Los Estados Unidos, hasta hace poco líderes mundiales en educación, son también líderes del crimen, la delincuencia y el divorcio.

Dado que la respuesta de la iluminación al problema de la coherencia humana no ha podido justificarse, es con mayor interés que el de un anticuario como deben estudiarse las opciones que proponía la antigua China. Una de ellas fue presentada por los realistas.[7] ¿Qué hacer cuando la gente no se comporta bien? Pegarles. Es la respuesta clásica a una pregunta clásica. Lo que la gente comprende mejor es la fuerza. Cuando los individuos emergen de las crisálidas de la tradición y comienzan a regir sus vidas por la razón, la atracción de la pasión y el interés propio es tan fuerte que sólo la amenaza de represión seria los mantendrá a raya. Se diga lo que se diga de la razón y la moralidad, la fuerza bruta es lo que prevalece. La única forma de evitar la violencia total en una sociedad integrada por individuos egocentristas es mantener una milicia eficaz, preparada para encauzar por la fuerza a los transgresores. Debe haber leyes que señalen con claridad lo

que está permitido y lo que está prohibido, y las penas por violarlas deben ser tales que nadie se atreva a transgredirlas. En suma, la respuesta de los realistas al problema del orden social era instituir leyes que duelan. Fue, en esencia, lo que Hobbes habría de proponer en Occidente. Librada a la voluntad de los individuos, sin restricción alguna a su búsqueda personal, la vida es «fea, brutal y, sobre todo, corta».

La aplicación de la filosofía de los realistas se llevó a cabo mediante un complicado mecanismo de "castigos y recompensas". Los que hacían lo que el Estado ordenaba debían ser recompensados, los que no, debían ser castigados. Dada esta postura, la lista de leyes debía ser obviamente larga y detallada (las generalidades piadosas, que podían ser deformadas por interpretaciones personales, no servían). «Si una ley es demasiado concisa –dijo Han Fei Tzu, el principal portavoz de los realistas– la gente del pueblo discutirá sus intenciones. Un gobernador iluminado, cuando formula sus leyes, se cuida de que todas las contingencias estén cubiertas de forma detallada.»[8] No sólo los requisitos de la ley deben ser explícitos; también deben serlo los castigos por infracciones, que deben ser fuertes. «Los idealistas –continuó diciendo Han Fei Tzu– siempre nos dicen que los castigos deben ser leves, pero ésa es la manera de crear la confusión y la ruina. El objetivo de la recompensa es fomentar; el del castigo, impedir. Si las recompensas son altas, lo que el gobernador desea se hará con celeridad; si los castigos son fuertes, lo que no desea se impedirá con rapidez.»

Esta filosofía política surgía de una estimación obviamente pobre de la naturaleza humana, y pobre en dos sentidos. En primer término, daba por descontado que los bajos impulsos predominan sobre los nobles, es decir que el ser humano es lascivo, codicioso y celoso por naturaleza, y que la bondad, si ha de existir, debe serle impuesta, tal como se endereza un madero bajo la prensa. «La gente común es perezosa; está en su naturaleza evitar el trabajo fuerte y disfrutar de la holgazanería.»[9] Muchos simularán actitudes morales cuando crean que les servirán para progresar; de hecho, todo un pueblo puede destilar moralidad simulada y altruismo fingido, pero a la hora de la verdad surgirá el interés propio.

En segundo lugar, juzgaba que el ser humano es corto de vista. Eran los gobernantes quienes debían tener una visión del bien a largo plazo, porque los súbditos, incapaces de tenerla, no aceptan voluntariamente los sacrificios que había que hacer en el presente para obtener ventajas futuras. Supongamos que un bebé tiene una enfermedad en el cuero cabelludo. «Si la cabeza del bebé no se afeita, la enfermedad reincidirá; si un furúnculo no se abre con una lanceta, seguirá creciendo. Pero mientras se trata al bebé, aunque alguien lo tenga abrazado y lo calme y sea su madre quien lleve a cabo

la operación con ternura, éste llorará y gritará todo el tiempo, sin entender que el pequeño dolor que se le causa le será muy provechoso.»[10] De igual manera, las masas «quieren seguridad, pero detestan los medios que la producen». Si se les permite entregarse a los impulsos del placer inmediato, pronto serán víctimas de los dolores que más temen, mientras que si se les convence de que acepten algunas cosas que de momento les disgustan, al final se les proporcionarán los placeres que buscan.

Esta baja estima de la naturaleza humana no condujo a los realistas a pensar que no existen sentimientos más nobles. Ellos simplemente creían que no había suficientes personas con estos sentimientos como para mantener el orden en el Estado. De vez en cuando surgen genios que pueden dibujar círculos perfectos con una mano, pero ¿puede esperarse a que aparezcan para fabricar ruedas? Una persona entre mil puede ser escrupulosamente honrada, pero ¿de qué sirven unos pocos cuando son millones los que están involucrados? Cuando se trata de millones, son indispensables las sanciones. Quizás un gobernador entre mil podría inspirar a la gente a vivir de forma cooperativa sin aplicar sanciones, pero pedirle al pueblo chino, afligido por el Período de los Estados Combatientes como estaba, que esperase otro gobernante modelo como los legendarios héroes del pasado, es como decirle a un hombre que se está ahogando en el centro de la China que confíe en que un gran nadador vendrá de las provincias limítrofes para salvarlo.

La vida es dura. Podemos desear que no lo sea, pero eso no cambiará la realidad.

> No hay un lago tan calmo que no tenga una ola;
> no hay un círculo tan perfecto que no tenga un defecto;
> yo cambiaría las cosas para ti, si pudiera;
> como no puedo, tendrás que tomarlas como son.

Las duras circunstancias de la existencia exigen tener un realismo inquebrantable, porque los compromisos anulan la acción al tratar de conducirla a la vez en dos sentidos opuestos. «El hielo y las brasas no pueden estar en el mismo recipiente.»

En realidad, en la China de Confucio existía una filosofía social junto con la de los realistas, tan distintas entre sí como el fuego y el hielo. Conocida como moísmo, por Mo Tzu o Mo Ti, su principal portavoz, proponía como solución al problema social chino el amor –el amor universal (*chien ai*)–,[11] no la fuerza. Uno debía «sentir por toda la gente del mundo exactamente lo mismo que siente por su propia gente y considerar a los demás estados exactamente como uno considera al propio».

> Los ataques mutuos entre los estados, la usurpación mutua de casas, las injurias mutuas entre individuos, éstas son [entre otras] las mayores calamidades del mundo.
>
> Pero ¿de dónde surgen estas calamidades?
>
> Surgen de la necesidad de amor mutuo. En el presente, los señores feudales han aprendido a amar sólo a su propio estado y no a los otros. En consecuencia, no tienen escrúpulos para atacar otros estados. Los jefes de familia han aprendido a amar sólo sus casas y no las de otros. En consecuencia, no tienen escrúpulos para usurpar otras casas. Y los individuos sólo han aprendido a amarse a sí mismos y no a otros. En consecuencia, no tienen escrúpulos para injuriarles. En consecuencia, todas las calamidades, las luchas, las quejas y el odio del mundo han surgido de la necesidad de amor mutuo [...]
>
> ¿Cómo podemos alterar esta condición?
>
> Debe ser alterada mediante el amor universal y la ayuda mutua.
>
> Pero ¿cuál es el camino hacia el amor universal y la ayuda mutua?
>
> Es considerar al estado de otros como al propio, las casas de otros como la propia, las personas de otros como a nosotros mismos. Cuando todas las personas del mundo se amen las unas a las otras, entonces el fuerte no será más poderoso que el débil, el rico no se burlará del pobre, el prominente no desdeñará al humilde, y el astuto no engañará al simple. Y es gracias al amor mutuo como se previene el surgimiento de las calamidades, las luchas, las quejas y el odio.[12]

Mo Tzu no estuvo de acuerdo con las acusaciones de que su énfasis en el amor era sentimental y nada práctico. «Si no fuese útil hasta yo lo reprobaría. Pero ¿cómo puede haber algo que sea bueno y no sea útil?» Quizás haya sido la radicalidad de la posición de Mo Tzu la que le llevó a creer que tenía el apoyo de Shang Ti, el Soberano de las Alturas, un dios personal que «ama a la gente profundamente; que ordenó la creación del sol, de la luna y de las estrellas; que envió la nieve, la escarcha, la lluvia y el rocío; que estableció las montañas y los ríos, los barrancos y los valles; que designó a los duques y señores para recompensar a los virtuosos y castigar a los malvados. El cielo ama universalmente a todo el mundo. Todo está dispuesto para el bien de los seres humanos».[13]

Dado que el amor es evidentemente bueno, y que el Dios que manda en el mundo también es bueno, es inconcebible que tengamos un mundo en el que el amor no compensa, porque «quien ama a otros es amado por otros; quien beneficia a otros es beneficiado por otros; quien injuria a otros es injuriado por otros».[14]

La respuesta de Confucio

Ninguna de estas respuestas antagónicas al problema de cohesión social impresionaron a Confucio.[15] Rechazó la respuesta de fuerza de los realistas porque era torpe y externa. La fuerza regulada por ley puede poner límites a los tratos entre los pueblos, pero es demasiado brutal para el intercambio diario, cara a cara entre las personas. En lo referente a la familia, por ejemplo, puede estipular condiciones de matrimonio y divorcio, pero no puede generar ni amor ni compañerismo. Y esto es válido para todo en general. Los gobiernos necesitan lo que ellos mismos no pueden dar: sentido y motivación.

En cuanto al moísmo basado en el amor, Confucio coincidió con los realistas en descartarlo por utópico. A.C. Graham atestigua la decisiva victoria de Confucio en este aspecto cuando observa que, en retrospectiva, «el moísmo tiene la apariencia de ser foráneo, no sólo para el pensamiento confuciano, sino para toda la civilización china. Nadie más encuentra tolerable la insistencia en que se debe estar tan interesado en la familia de otro hombre como en la propia».[16] El amor ocupa un lugar importante en la vida, y se lo oiremos decir a Confucio con insistencia, pero debe estar apoyado sobre estructuras sociales y un carácter distintivo de la colectividad. Insistir en el amor de forma exclusiva es como predicar fines sin mencionar los medios. Presentándolo de esta manera nos ayuda a apreciar la convicción de Confucio de que tanto los realistas como los moístas estaban equivocados, pero desde perspectivas opuestas. Los realistas creían que los gobiernos podían establecer la paz y la armonía mediante las leyes y la fuerza, que son de su dominio. Los moístas se fueron al otro extremo, y suponían que podían lograrse con el compromiso personal. La postura de los moístas no tenía en cuenta que las diferentes circunstancias y relaciones producen diferentes sentimientos y legitimizan diferentes respuestas. Cuando se le preguntó: «¿Debe uno amar al enemigo, a aquél que nos hace daño?», Confucio contestó: «De ninguna manera. Responded al odio con justicia, y al amor con benevolencia. De otra forma desperdiciaréis vuestra benevolencia». El principal discípulo de Confucio, Mencio, utilizó esta misma lógica para rechazar la llamada de Mo Tzu a «amar a todos por igual». Al no tener en cuenta el afecto especial que inspiran los miembros de la familia propia, Mo Tzu demostró que no era realista.

Es probable que a Confucio no se le haya ocurrido tratar el problema social como lo hace Occidente hoy, a través de la razón. Si se le hubiese ocurrido, lo habría descartado por estar poco ponderado. Quienes consideran que la inteligencia evoluciona, que aumenta a lo largo de los siglos,

pueden argüir que ello se debía a que Confucio trataba con una sociedad inmadura, en un estado en el que, al igual que una adolescente, es demasiado mayor para abofetearla y demasiado pequeña para hacerla razonar. Pero es más probable que, en el supuesto caso de que se le hubiese ocurrido esta cuestión, Confucio considerase que la mente funciona en un contexto de actitudes y emociones condicionadas por las relaciones que el individuo mantiene con el grupo. A menos que las experiencias registradas en estas relaciones le predispongan a uno a cooperar, es probable que el mayor uso de la razón no haga otra cosa que contribuir al desarrollo del interés propio. Confucio no era hijo de la Ilustración. Estaba más cerca de los filósofos y los psicólogos que reconocen que el altruismo no se produce por exhortación.

Confucio, dando esto por sentado, estaba casi obsesionado con la tradición, porque la veía como el principal moldeador de las inclinaciones y actitudes. Amaba la tradición porque la veía como un conducto potencial, un medio de inyectar en el presente los modelos de conducta que habían sido perfeccionados durante la era dorada del pasado chino, la Era de la Gran Armonía. Dado que entonces las costumbres eran obligatorias, la gente las respetaba, y dado que estaban muy bien forjadas, el respetarlas producía paz y felicidad. Quizás Confucio idealizó, y hasta romantizó, este período en que China pasó del segundo milenio al primero, cuando la dinastía Chou estaba en su apogeo. Es incuestionable que sentía envidia de él y que deseaba reproducirlo con tanta fidelidad como le fuera posible. A sus ojos, la tradición era el medio para obtener del glorioso pasado recetas que pudieran aplicarse a su problemática época.

Los teóricos sociales de hoy aprobarían esta línea de pensamiento, pues nos dicen que la socialización

> debe ser transmitida de los viejos a los jóvenes, y los hábitos y las ideas deben mantenerse como un entramado continuo de memoria entre los portadores de la tradición, generación tras generación... cuando se interrumpe la continuidad de las tradiciones, la comunidad está en peligro, y a menos que se la repare, la comunidad se deshará en guerras entre las facciones. Porque cuando se interrumpe la continuidad, la herencia cultural deja de transmitirse. La nueva generación se encuentra ante la tarea de redescubrir, reinventar y reaprender por tanteo la mayor parte de lo que necesita saber [...] Ninguna generación puede hacer esto.[17]

Confucio hablaba otro idioma, pero pensaba en este mismo tema.

Su estima, e incluso reverencia, por el pasado no lo convirtió en un anti-

cuario. Él sabía que se habían producido cambios que hacían imposible el regreso exacto al pasado. Lo que separaba el año 500 a.C. del año 1000 a.C. era que los chinos se habían vuelto individuos, eran conscientes de sí mismos y reflexivos, y por ello no podía contarse más con la tradición espontánea, la que, surgida sin una intención consciente, había regido los pueblos sin oposición alguna. La alternativa era la tradición deliberada. Cuando la tradición no es espontánea e incuestionable, debe ser apuntalada y reforzada mediante la atención consciente.

La solución, simple a primera vista pero, en el fondo, profunda, incluía la aptitud del genio social. En tiempos de transición, una propuesta eficaz debe cumplir dos condiciones. Por una parte, debe ser una continuación del pasado, porque sólo si puede relacionarse con lo que la gente ya conoce y tiene por costumbre podrá ser aceptada en general –«no penséis que he venido a destruir; no he venido a destruir sino a cumplir» (Mateo 5:17). Por otra, debe tener en cuenta los sucesos de hoy que invalidan las viejas respuestas. La propuesta de Confucio cumplía estas dos condiciones de manera brillante. No tengamos prisa, parecía decir, veamos cómo se hacía en el pasado (ya hemos visto que alegaba ser «un simple amante de los antiguos»). Con la perspicacia de un político al tomar una decisión sobre la Constitución, apeló a los clásicos para establecer las normas de su plataforma. Pero mientras tanto interpretaba, modificaba y reformulaba. Sin saberlo su pueblo, de eso podemos estar seguros, Confucio efectuaba una reorientación trascendental al trasladar la tradición de una base inconsciente a una consciente.

Sin saberlo su pueblo y, podríamos añadir que, en gran parte, sin saberlo él mismo, porque sería un error suponer que Confucio tenía plena conciencia de lo que estaba haciendo. Pero el genio no depende del entendimiento total y consciente de sus creaciones. Un poeta puede tener menos conocimiento que un crítico de por qué eligió ciertas palabras, pero el desconocimiento no impide que las palabras estén bien elegidas. Es probable que toda creatividad excepcional esté guiada más por la intuición que por el discernimiento explícito, y, en el caso de Confucio, es evidente que era así. Él no hubiera justificado, y ni siquiera hubiera descrito, su respuesta en los términos que hemos utilizado nosotros, ni hubiera podido hacerlo. Sencillamente, conoció primero la respuesta, y dejó a la posteridad la segunda tarea, la de tratar de entender lo que había hecho y la causa por la cual resultó efectiva.

El cambio de una tradición espontánea a una deliberada requiere que los poderes de la inteligencia crítica se dirijan tanto a mantenter intacta la fuerza de la tradición como a determinar los fines a los que ha de servir de

ahora en adelante. Un pueblo debe decidir pirmero qué valores son importantes para su bienestar colectivo. Ésta es la razón por la cual «entre los confucianistas, el estudio de las actitudes correctas era un asunto de importancia primordial».[18] Después, todos los medios de educación –formales e informales, desde la cuna hasta la sepultura– deben ser transformados para interiorizar por completo estos nuevos valores. Un chino ha descrito el proceso de la manera siguiente: «A la gente se les inculcaban las ideas morales por todos los medios posibles –los templos, los teatros, los hogares, los juegos, los proverbios, las escuelas, los cuentos y la historia– hasta que se convertían en hábitos cotidianos... hasta los festivales y los desfiles eran [en este sentido] de carácter religioso».[19] Con tales medios, hasta una sociedad constituida por individuos puede (si se lo propone) crear una tradición envolvente, un poder de sugestión que impulse a sus miembros a comportarse bien socialmente, aun cuando la ley no esté vigilándolos.

La técnica gira en torno a lo que los sociólogos llaman «modelos de prestigio». Todo grupo tiene esos modelos. En las pandillas de adolescentes pueden incluirse la dureza y las desaforadas burlas de las convenciones; en los monasterios se valoran la santidad y la humildad. Cualquiera que sea su contenido, un modelo de prestigio incorpora los valores que los líderes del grupo admiran. Los seguidores, siguiendo el ejemplo de los líderes que *ellos* admiran, respetan sus valores y están dispuestos a aplicarlos, por una parte, porque también ellos han llegado a admirarlos y, por otra, para ganarse la aprobación de los otros del grupo.

Es una rutina poderosa, quizás la única por la cual los diferentes valores humanos llegan a permear los grupos más numerosos. Durante casi dos mil años, la primera frase que aprendía un niño chino que viviría bajo la influencia de Confucio no era «mira; mira y ve», sino «todos los seres son buenos por naturaleza». Podemos sonreír ante esta moralización descarnada, pero todos los países la necesitan. Los Estados Unidos tienen el cuento de George Washington y el cerezo, y los moralismos de *McGuffey Reader*; el renombre de los antiguos romanos en cuanto a disciplina y obediencia se basa en la leyenda del padre que condenó a su hijo a muerte por haber obtenido una victoria sobre otros. ¿Dijo Nelson en realidad «Inglaterra espera que todos los hombres cumplan su deber»? ¿Exclamó Francisco I en realidad «Todo se ha perdido menos el honor»? Lo cierto es que no tiene mayor importancia. Las historias expresan ideales nacionales y moldean a los pueblos según sus imágenes. De igual manera, las interminables anécdotas y máximas de las *Analectas* de Confucio estaban destinadas a crear el prototipo de lo que los chinos querían que fuese el carácter chino.

El Maestro dijo: «El verdadero caballero es amistoso, pero no familiar; el hombre inferior es familiar, pero no es amistoso».

Tsu King preguntó: «¿Qué dirías tú de una persona a quien todos sus conciudadanos aman?». «Eso no es suficiente –fue la respuesta–. Es mejor que los buenos le amen y que los malos le odien.»

El Maestro dijo: «Los bien nacidos son dignos, pero no ostentosos. Los mal nacidos son ostentosos, pero no dignos».

Una vez, cuando Fan Ch'ih paseaba con el Maestro bajo los árboles de los Altares de la Lluvia dijo: «¿Puedo aventurarme a preguntar cómo puede uno mejorar el carácter, corregir las faltas personales y discriminar en lo que es irracional?».

«Una pregunta excelente –replicó el Maestro–. Si uno pone el deber primero y el éxito después, ¿no mejorará eso el carácter? Si uno ataca las faltas propias en lugar de las ajenas, ¿no remedirá las faltas personales? Por la cólera de una mañana olvidarse de la seguridad propia y de la de los familiares, ¿no es eso irracional?»

Confucio creaba para sus conciudadanos una segunda naturaleza que, para completar la declaración del sociólogo comenzada varios párrafos antes, es lo que la gente recibe cuando se vuelve civilizada.

Esta segunda naturaleza es la imagen de aquello por lo cual [la gente] vive y en lo que debería convertirse [...] El compromiso total con una comunidad puede ser celebrado sólo por la segunda naturaleza de un hombre, dominando a la primera y primitiva naturaleza y no tratándola como si fuera la única y principal. Es entonces cuando las disciplinas, las necesidades y las restricciones de una vida civilizada han dejado de serle extrañas e impuestas desde el exterior. Se han convertido en sus propios imperativos *internos*.

El contenido de la tradición deliberada

La tradición deliberada difiere de la espontánea en cuanto que requiere más atención. En primer lugar, requiere atención para mantener su fuerza ante el creciente individualismo que amenaza con erosionarla. Confucio consideraba que ésta era la responsabilidad principal de la educación en su

más amplio sentido. Pero, en segundo lugar, requiere que se dé atención al contenido de esa educación. ¿Cuál es el carácter de la vida social que debe engendrar? Las pautas principales de la respuesta de Confucio pueden agruparse bajo cinco términos clave.

1. Jen. *Jen*, que etimológicamente es una combinación del signo para "ser humano" y para "dos", denomina la relación ideal que deben tener las personas. Aunque se traduce por bondad, benevolencia y amor, lo que mejor la define quizás sea cordialidad humana. En la forma en que Confucio veía la vida, *jen* era la virtud de las virtudes. Era una perfección sublime, hasta trascendente, que él confesaba no haber visto jamás plenamente encarnada. Como implica una serie de las mejores capacidades humanas en condiciones óptimas, es una virtud tan exaltada que uno «no puede ser sino cauto al hablar de ella».[20] Para el ser noble vale más que la vida misma. «El estudioso decidido y el hombre de *jen* [...] sacrificarán hasta sus vidas para conservar su *jen* íntegro.»

Jen implica de forma simultánea un sentimiento de humanidad hacia los demás y de respeto por uno mismo, un sentido indivisible de la dignidad de la vida humana allí donde se presente. De él se derivan, de forma automática, otras actitudes, como la magnanimidad, la buena fe y la caridad. En la dirección del *jen* se encuentra la perfección de todo aquello que lo haría a uno humano en grado supremo. En la vida pública inspira la diligencia incansable. En la vida privada se expresa en la cortesía, la generosidad y la empatía, la capacidad de «medir los sentimientos de otros según los propios». Tratada negativamente, esta empatía conduce hacia lo que se ha llamado la Regla de Plata: «No hagas a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti»,[21] pero no hay razón para quedarse con este enfoque negativo porque Confucio también lo expresó de manera positiva. «La persona de *jen*, deseando afirmarse a sí misma, busca también la afirmación.» Semejante amplitud de corazón no conoce las fronteras nacionales, porque todo quien posee el *jen* sabe que «dentro de los cuatro mares todos los hombres son hermanos».

2. Chun tzu. El segundo concepto es *chun tzu*. Si *jen* es la relación ideal entre los seres humanos, *chun tzu* se refiere a la condición ideal en esas relaciones. Ha sido traducido como persona superior y como humanidad en su esplendor, pero quizás persona madura sea un término tan fiel como cualquier otro.

Chun tzu es lo opuesto de la persona mezquina, la persona malvada, la persona de espíritu pequeño. La persona *chun tzu*, completamente adecua-

da, elegante, aborda su vida, y la vida del universo en general, como una anfitriona ideal que se siente tan cómoda en su entorno que está relajada por completo y, sintiéndose así, puede dedicarse por entero a hacer que los demás se sientan igual. Dueña de un respeto por sí misma que genera el respeto a los demás, se acerca a otras personas pensando «¿qué puedo hacer para complacerles?» y no «¿qué puedo obtener de ellos?».

La adecuación de la anfitriona va acompañada de un aire plácido y gracia. Elegante, segura y competente, es una persona de modales perfectos. Sus movimientos no son ni bruscos ni violentos, su expresión es abierta, su habla está exenta de groserías y vulgaridades. No habla mucho, no hace alardes, no se impone a nadie ni demuestra su superioridad, «excepto quizás en los deportes». Constantemente ceñida a sus modelos, aunque los demás olviden los suyos, sabe siempre cómo comportarse y ofrecer iniciativas llenas de gracia cuando otros recurren a convencionalismos. Educada para hacer frente a cualquier eventualidad «sin preocupación ni temor», ni el éxito se le sube a la cabeza ni se amarga ante la adversidad.

Confucio creía que sólo una persona totalmente real puede sentar las grandes bases de una sociedad civilizada. Sólo en la medida en que quienes integran la sociedad se conviertan en *chun tzu*, podrá encaminarse el mundo hacia la paz.

> Si hay rectitud en el corazón, habrá belleza en el carácter.
> Si hay belleza en el carácter, habrá armonía en el hogar.
> Si hay armonía en el hogar, habrá orden en la nación.
> Si hay orden en la nación, habrá paz en el mundo.

3. Li. El tercer concepto, *li*, tiene dos significados.

El primero es corrección, el modo en que deben hacerse las cosas. Confucio creía que no era realista pensar que la gente podía decidir correctamente por su cuenta cuáles debían ser esos modos. Según él necesitaban modelos, por lo que quería que vieran los mejores modelos que su historia social les ofrecía para poder así observarlos, memorizarlos y emularlos. Los franceses, quienes por cuya cultura culinaria así como también por su arte de vivir en general son, en Occidente, quienes más tienen en común con los chinos, poseen varias expresiones idiomáticas que captan tan bien esta idea que se han incorporado a otros idiomas occidentales. *Savoir faire*, el conocimiento de cómo comportarse bien en cualquier circunstancia; *comme il faut*, la forma en que deben hacerse las cosas; *à propos*, aquello que es correcto; y *esprit*, la forma adecuada de sentir las cosas. Confucio quería cultivar el carácter de los chinos precisamente en estas direcciones.

Mediante máximas (ridiculizadas en Occidente con parodias de «Confucio dice...»), anécdotas (las *Analectas* están llenas de ellas) y su propio ejemplo («cuando Confucio estaba en su pueblo era sencillo y sincero, pero ante la corte hablaba con circunspección») buscó ordenar toda la manera de vivir, de modo que nadie que hubiese sido bien educado pudiera tener dudas de cómo comportarse. «Los modales hacen al hombre», observó un obispo medieval. Confucio se le había anticipado.

La corrección cubre una amplia gama de cosas, pero podemos captar la esencia de lo que a Confucio le preocupaba si leemos sus enseñanzas sobre la Rectificación de los Nombres: la Doctrina del Justo Medio, las Cinco Relaciones Constantes, la Familia y la Edad.

«Si los términos no son correctos», señaló Confucio,

> el lenguaje no está de acuerdo con la verdad de las cosas. Si el lenguaje no está de acuerdo con la verdad de las cosas, los asuntos no pueden llegar a buen término [...] Por tanto, un hombre superior considera necesario utilizar correctamente los nombres de las cosas cuando habla y, también, que lo que dice pueda cumplirse adecuadamente. Lo que el hombre superior necesita es que en sus palabras no haya ninguna incorrección.

Quizás esto suene a lógica común, pero Confucio trataba con ello un problema que en nuestra época ha dado lugar a una nueva disciplina: la semántica, la investigación de la relación entre las palabras, el pensamiento y la realidad objetiva. Todo pensamiento humano se expresa en palabras y, si las palabras son incorrectas, el pensamiento no puede expresarse bien. Cuando Confucio dice que nada es más importante que un padre sea padre, que un gobernante sea gobernante, lo que quiere decir es que debemos saber lo que queremos decir al usar esas palabras, pero también, e igual de importante, que el significado de las palabras deben coincidir con las cosas a las que se aplican. La Rectificación de los Nombres es una llamada a una semántica normativa, la creación de un lenguaje en el que los nombres clave de las cosas tengan el significado que deben tener, si la vida está bien ordenada.

Tan importante era para la visión de Confucio la Doctrina del Justo Medio, que un libro con ese título destaca como esencial en el canon confuciano. Las dos palabras chinas para medio son *chun yung*, literalmente "medio" y "constante". En consecuencia, el Medio es la forma "constantemente en el medio" de extremos opuestos. Teniendo como guía el "nada en exceso", el concepto occidental más próximo es el "justo medio" de Aristóteles. El Medio proporciona a un temperamento sensible un equilibrio

que le mantiene alejado del exceso y la indulgencia y, con ello, contiene el florecimiento de la depravación. El *Libro de li* advierte: «No debe complacerse el orgullo. No debe satisfacerse la voluntad por entero. No debe practicarse el placer en exceso». El respeto al Medio produce armonía y equilibrio, fomenta el compromiso y propicia una contención beneficiosa. Prudente con el exceso, «alejada por igual del entusiasmo y la de la indiferencia» respecto de valores puros, la consideración que China ha hecho del Medio la ha preservado, típica pero no universalmente, del fanatismo.

Las Cinco Relaciones Constantes que constituyen el entramado de la vida social son, en el proyecto confuciano, las que se mantienen entre padres e hijos, maridos y mujeres, hijos mayores e hijos menores, amigos mayores y amigos menores, y gobernantes y súbditos.[22] Es vital para la salud de una sociedad que estas relaciones clave se constituyan bien. Ninguna de ellas es transitoria y, en cada una de ellas, las distintas respuestas son adecuadas a los dos términos. Los padres deben amar, los hijos, adorar; los hijos mayores deben ser gentiles, los menores, respetuosos; los maridos deben ser buenos, las mujeres, "oyentes"; los amigos mayores deben ser considerados, los menores, deferentes; los gobernantes, benevolentes, los súbditos, leales. De hecho, Confucio dice que uno nunca está solo cuando actúa. Toda acción afecta a alguien. He aquí, en estas cinco relaciones, un marco dentro del cual podéis lograr la máxima individualidad sin dañar el entramado de la vida de la cual depende vuestra propia vida.

El hecho de que tres de las Cinco Relaciones pertenezcan a la familia es indicativo de la importancia que Confucio atribuía a esta institución. En este sentido, Confucio no inventaba el supuesto de que la familia es la unidad básica de la sociedad, sino que daba continuidad a la antigua hipótesis china, gráficamente entroncada en una leyenda que atribuye al héroe que "inventó" la familia el haber elevado a los chinos del nivel animal al humano. A su vez, dentro de la familia, la pieza clave es el respeto de los niños hacia sus padres, de ahí el concepto de piedad filial. Alguien ha escrito recientemente que, cuando el sentido de paternidad pierde significado para los hijos, la civilización está en peligro, palabras con las que Confucio no podría haber estado más de acuerdo. «El deber de los hijos para con sus padres es la fuente de la cual emanan todas las virtudes.» La literatura confuciana está salpicada de relatos sobre hijos devotos. Muchos de ellos son extravagantes como, por ejemplo, el de la mujer cuya suegra anciana se moría de ganas de comer pescado en pleno invierno, por lo cual la joven se echó sobre el hielo que cubría la charca y, con su pecho desnudo, lo derritió para que la anciana puediera coger los peces que asomaban por el agujero.

Esta consideración hacia los mayores de la familia no se limitaba a los padres, sino que se aplicaba en general a todos los ancianos según el concepto de Confucio sobre el respeto a los mayores. En este concepto hay implícitos dos aspectos. A título puramente utilitario, sería muy bueno tener una sociedad en la que (después de una cierta edad) los jóvenes cuidaran a los viejos, dado que pronto los jóvenes se harán también viejos y podrán ser retribuidos con la misma atención. Pero, además, había en juego algo más que el aspecto utilitario. Confucio creía que los jóvenes debían honrar y servir a los ancianos no simplemente a modo de saldar una deuda, sino a modo de rendir un merecido tributo al valor intrínseco de la vejez porque, tal como él la veía, los años no sólo traen experiencia y sazón sino que también dan madurez a la sabiduría y al espíritu. Los ancianos nos aventajan en todo aquello que más importancia tiene.

Esta visión es tan opuesta a la que tiene Occidente, que venera la juventud, que nos es casi imposible imaginarnos cómo sería la vida si pudiésemos aspirar a ser servidos y respetados más con cada año que pasara. Transcurrida la infancia, cada año sería proporcionalmente mayor el número de personas que abandonarían presurosas la mesa para llenar la tetera, sin esperar a que lo hiciera uno, y nos escucharían con creciente atención y respeto. Tres de las Cinco Grandes Relaciones se centran en el respeto a los mayores.

Hasta ahora hemos delineado las características importantes de *li* en su primer significado, que es la corrección o lo que está bien. El otro significado de la palabra, que es ritual, en realidad se fusiona con el primero porque cuando se desenvuelve uno con corrección, según los conceptos confucianos, toda la vida del individuo se convierte en una danza sagrada, es decir, en un ritual. Así queda coreografiada la vida social, con sus pasos básicos delineados, dejando poco margen para la improvisación. Se establece un modelo para cada acto, desde la forma en que el emperador rinde cuentas al cielo sobre su mandato, cada tres años, hasta la forma en que uno atiende en su hogar al más humilde de los visitantes y le sirve el té. La mujer de Alfred North Whitehead contó que en Cambridge había un vicario que concluía su sermón diciendo: «Por último, hermanos míos, la vida no ofrece problema alguno para quienes se conducen como es debido». *Li* es el plano original de Confucio para conducirse bien en la vida.

4. Te. El cuarto concepto que Confucio propuso a sus conciudadanos fue *te*. El significado literal de esta palabra era poder, pero con el sentido concreto del poder por el que se rigen los hombres. Sin embargo, éste es sólo el comienzo de la definición, porque ¿qué es este poder? Hemos señalado el

rechazo de Confucio a la idea de los realistas de que la única medida eficaz es el empleo de la fuerza física. El grado en que su juicio era acertado queda demostrado históricamente con una dinastía, la Ch'in, cuya política se ajustaba al concepto realista. Al comienzo, el éxito fue sorprendente pues produjo, por primera vez, la unión de China, a la que dio su nombre actual, tras convertirse de Ch'in en China. Pero la dinastía se colapsó en menos de una generación (vivo testigo de la sentencia de Talleyrand: «Se puede hacer cualquier cosa con las bayonetas, excepto sentarse sobre ellas»). Una de las historias más conocidas de todas las de Confucio cuenta cómo, hallándose éste en la cara solitaria del monte T'ai, escuchó el lamento fúnebre de una mujer. Al preguntarle por qué lloraba, la mujer respondió:

–Al padre de mi marido lo mató aquí un tigre, a mi marido también y ahora mi hijo ha corrido la misma suerte.

–¿Por qué te quedas entonces en un lugar tan terrible? –le preguntó Confucio.

–Porque aquí no hay ningún gobernante opresor –replicó la mujer.

–Nunca olvidéis, discípulos –dijo Confucio a sus alumnos–, que un gobierno opresor es más cruel que un tigre.

Confucio estaba convencido de que ningún gobierno puede oprimir a todos los ciudadanos todo el tiempo, ni siquiera a una gran cantidad de ellos durante un tiempo prolongado, sino que debe contar con la aceptación de su voluntad, con una apreciable confianza en lo que está haciendo. Señalando que los tres elementos esenciales de gobierno eran la suficiencia económica, la suficiencia militar y la confianza del pueblo, Confucio añadió que éste último era el más importante porque «si el pueblo no tiene confianza en su gobierno, éste no podrá sostenerse».

Este consentimiento espontáneo de los ciudadanos, esta moral sin la que las naciones no pueden sobrevivir, surgen únicamente cuando el pueblo siente que sus líderes son capaces, que se dedican con sinceridad al bien común y que poseen la clase de carácter que demanda respeto. El verdadero *te*, por consiguiente, es el poder del ejemplo moral. En suma, el bien no echa raíces en la sociedad ni por la fuerza ni por la ley, sino por la influencia de las personas a quienes admiramos. Todo gira en torno a la persona que dirige el gobierno. Si es astuta o inepta, no hay esperanza para la sociedad, pero si es de verdad un Rey del Consentimiento cuyas sanciones surgen de una rectitud innata, formará un gabinete de "aliados incorruptibles". Su total dedicación al bienestar público estimulará, a su vez, la conciencia pública de los líderes locales y seguirá su curso hasta inspirar a toda la ciudadanía. No obstante, para que el proceso funcione, los gobernantes no deben tener ambiciones personales, lo que justifica las palabras

de Confucio al respecto: «Sólo son dignos de gobernar quienes preferirían ser eximidos de hacerlo».

Las siguientes sentencias resumen la idea que Confucio tenía de *te*:

> Aquél que ejerce el gobierno por medio de su virtud [*te*] puede ser comparado con la estrella polar, que se mantiene en su lugar mientras las demás giran en torno a ella.
>
> Cuando el barón de Lu le preguntó cómo debía gobernar, Confucio le respondió: «Gobernar es mantener la rectitud. Si tú, señor, conduces a tu gente con rectitud, ¿cuál de tus súbditos se atreverá a abandonar esa línea de conducta?».
>
> En otra ocasión, cuando el mismo gobernante le preguntó si los ingobernables debían ser ejecutados, Confucio contestó: «¿Qué necesidad hay de que el gobierno tenga la pena de muerte? Si tú muestras un sincero deseo de ser bueno, tu pueblo también será bueno. La virtud del príncipe es como el viento; la virtud del pueblo, como la hierba. Está en la naturaleza de la hierba inclinarse cuando el viento sopla sobre ella».

El juez Holmes solía decir que a él le gustaba pagar impuestos porque tenía la sensación de estar comprando civilización. Si existe esta actitud positiva, las cosas políticas marcharán bien, pero ¿cómo puede despertarse dicha actitud? Entre los teóricos occidentales, Confucio hubiera encontrado su portavoz en Platón:

> Entonces dime, Critias, ¿cómo eligirá un hombre al gobernante que ha de gobernarle? ¿No elegirá a un hombre que primero haya puesto orden en sí mismo, sabiendo que los efectos de toda decisión que surja de la cólera, del orgullo o de la vanidad pueden multiplicarse mil veces sobre los ciudadanos?

Confucio también habría secundado a Thomas Jefferson, que creía que «todo el arte de gobernar reside en el arte de ser honrado».

5. Wen. El último concepto del *gestalt** confuciano es el *wen*, que se refiere a "las artes de la paz" en oposición a "las artes de la guerra", es decir,

* En alemán: configuración. *(N. de la T.)*

a la música, la pintura, la poesía, en suma, a la cultura en su expresión estética y espiritual.

Confucio daba muchísimo valor a las artes. Un simple estribillo lo hechizó de tal manera que durante tres meses no tuvo noción de lo que comía. Consideraba que la gente indiferente al arte era humana sólo a medias. No obstante, no era el arte por el arte en sí lo que lo atraía. Era el poder del arte para transformar la naturaleza humana y conducirla hacia la virtud lo que le impresionaba, el poder del arte (de ennoblecer el corazón) para facilitar la consideración hacia otros que, de otra manera, hubiera sido difícil.

> La poesía despierta la mente; la música le da el acabado. Las odas estimulan la mente. Ellas inducen a la autocontemplación. Ellas enseñan el arte de la sensibilidad. Ellas ayudan a frenar el resentimiento. Ellas crean la base del deber de servir a los padres y al príncipe de uno.[23]

En la noción que tenía Confucio de *wen* hay una dimensión política adicional. ¿Qué tiene éxito en las relaciones internacionales? La respuesta de los realistas a esta pregunta fue nuevamente la fuerza física. Eco de ella en nuestro siglo fue la respuesta de Stalin, cuando al preguntársele qué papel tendría el papa en el ataque que contemplaba contra Polonia, éste contestó con otra pregunta: «¿Cuántos batallones tiene?». La tendencia de Confucio era completamente diferente. En último término, la victoria es del país que desarrolla el *wen* más alto, la más exaltada cultura –la nación que tiene el mejor arte, la filosofía más noble, la poesía más excelsa, y que manifiesta darse cuenta de que «es el carácter moral de un vecindario lo que constituye su excelencia»–, porque en el fondo son éstas las cosas que, en todas partes, producen la admiración espontánea de la gente. Los galos eran bravos luchadores y tan faltos de cultura que se les consiraba bárbaros, pero una vez que entendieron el significado de la civilización romana se les hizo tan evidente su superioridad que nunca más, tras la conquista de César, se rebelaron masivamente contra el dominio romano. Esto no le habría sorprendido a Confucio.

El proyecto confuciano

Supongamos que la tradición deliberada que Confucio trataba de crear se hubiera hecho realidad. ¿Qué le hubiera parecido la vida a un chino inmerso en ella?

Le hubiera atraído como un interminable proyecto de cultivarse a sí

mismo para llegar a ser más completamente humano. En el proyecto confuciano, la persona buena es la que siempre intenta ser mejor.

El proyecto no se intenta en un vacío; no es como los *yogis* que se retiran a las cavernas de las montañas para descubrir al Dios que llevan dentro de sí. Por el contrario, un confucianista con inclinación hacia su propia cultivación toma posición en el centro de las contracorrientes, siempre cambiantes e incesantes, de las relaciones humanas, y no desea que las cosas sean de otro modo; la santidad en solitario no tenía sentido alguno para Confucio. Pero la cuestión no se reduce a que las relaciones humanas sean gratificantes, sino que es más honda; consiste más bien en que, sin las relaciones humanas, no hay ser. El ser *es* un centro de relaciones, está construido por sus interacciones con otros y definido por la suma de sus roles sociales.

Esta noción del ser es tan diferente del individualismo occidental que es necesario dedicarle un párrafo. Confucio no veía al ser humano como una entidad, sino como un nexo, un lugar de encuentro donde convergen las vidas. En este sentido se asemeja a una anémona de mar, que es poco más que una red por la cual pasan mareas y corrientes, dejando depósitos que forman la escasa sustancia que tiene el animal en sí. Pero, aunque la comparación es en cierto modo precisa, la imagen es demasiado pasiva; será mejor cambiar de las corrientes marinas a las de aire que asaltan al águila en vuelo. Las corrientes de aire asaltan al águila, pero ésta las utiliza para controlar su altitud ajustando la inclinación de sus alas. Nuestra vida humana, al igual que un águila en vuelo, también tiene movimiento, pero la atmósfera en la cual se mueve son las *relaciones* humanas. El proyecto confuciano consiste en dominar el arte de ajustar nuestras alas para elevarnos hacia la meta evasiva, pero accesible, de la perfección humana, o, como hubiera dicho Confucio, hacia la meta de ser más completamente humano.

En esta analogía, las Cinco Relaciones Constantes de Confucio se presentan como corrientes de relativa estabilidad en condiciones atmosféricas que, en otros aspectos, pueden fluctuar de forma incontrolada. Hemos visto que las cinco relaciones son asimétricas en cuanto que la conducta apropiada para uno de los dos miembros de cada pareja no es indéntica a lo que es apropiada para el otro miembro. Esta asimetría presupone una diferenciación de roles y detalla sus datos concretos.

Lo crucial en esta cuestión es si los datos concretos que Confucio propuso modifican las relaciones, poniendo a una de las dos personas integrantes de cada binomio por encima de la otra. En cierto sentido, decididamente la ponen. A Confucio le parecía natural que los hijos respetasen a los

padres, las mujeres a los maridos, los súbditos a sus gobernantes, los hijos menores a los mayores y los amigos jóvenes a los más viejos (en estos dos últimos casos porque los de más edad tienen más experiencia y proporcionan ejemplos de personajes sociales). Pero es aquí donde hay que ajustar con precisión los alerones, porque ante el más ínfimo error el proyecto de Confucio cae en picado. En cada pareja que se relaciona, el peligro es mayor para el que se encuentra "arriba", pues podría caer en la tentación de considerar que los privilegios de su posición son más inherentes a ésta que ganables por los propios méritos.

Siendo la naturaleza humana lo que es, los chinos sucumbieron incuestionablemente a esta tentación y, aunque no puede calcularse en qué medida lo hicieron, fue lo suficientemente grande como para convertir esta parte del proyecto confuciano es la más siniestra. No obstante, Confucio mismo trató de impedir el abuso insistiendo en que la autoridad –la debida autoridad– no es automática, sino que debe ganarse. La lealtad que le debe una mujer a su marido depende de que éste sea la clase de marido que se merezca –que inspire– esa lealtad, y lo mismo sucede con las otras relaciones, aunque con matices diferentes para cada una. Por ejemplo, en la relación entre gobernante y súbditos, el primero retiene el Mandato del Cielo –su derecho a la lealtad de los súbditos–, siempre que el bienestar de éstos sea de verdad su preocupación principal y que posea el talento necesario para promoverlo. Más de dos mil años antes de la Carta Magna y los Derechos Humanos, dos mil años antes de que Occidente separase el derecho divino del ejercicio real, los chinos (a través de Confucio y sus discípulos) incluyeron el Derecho a la Revolución en el cuerpo de su política filosófica: «El Cielo ve como ve el pueblo; el Cielo desea lo que desea el pueblo». En el proyecto de Confucio, la complicidad con la autoridad indebida, lejos de ser impuesta, se considera un fallo humano.

A modo de metáfora para el proyecto confuciano introdujimos la imagen del águila ajustando sus alas para maniobrar en la atmósfera –analogía para las Cinco Relaciones Constantes– de formas que le permiten elevarse. Si para acabar la metáfora preguntamos qué significa aquí elevarse, encontraremos que la respuesta comenzó en la sección anterior, porque significa convertirs en *chun tzu*, un ser humano totalmente realizado mediante la expansión indefinida de la simpatía y la empatía propias. El término chino para este binomio empatía-simpatía es *hsin*. Desde el punto de vista pictórico, el *hsin* es un dibujo estilizado del corazón humano, pero su significado acoge tanto al corazón como a la mente porque en las enseñanzas confucianas los dos van juntos (apartados el uno del otro, los pensamientos se agotan, los sentimientos se extravían y el proyecto confuciano no puede ni

despegar). El *hsin* crece en círculos concéntricos que comienzan en uno mismo y se extienden hasta abarcar, de forma sucesiva, la familia, la comunidad, la nación y, por último, la humanidad toda. Al trasladar el centro de la empatía de uno mismo a la familia, se trasciende el egoísmo; con el traslado de la familia a la comunidad, se trasciende el nepotismo; al hacerlo de la comunidad a la nación, se supera el localismo; y cuando se traslada a toda la humanidad, se contraataca el nacionalismo chovinista.

Este proceso de expansión es acompañado por otro de profundización, porque cuando se dijo antes que Confucio consideraba que el ser es la suma de sus papeles sociales ello no implicaba que negase que el ser es un centro interno y subjetivo. Sus repetidos llamamientos al autoanálisis y a la introspección demuestran, en general, que Confucio no sólo reconocía la parte interior del ser, sino que la consideraba importante. Las enseñanzas confucianas giran en torno al ser y existen por el ser en sí, aunque (con seguridad) a medida que el ser se expande, se atenúa su separación de los demás seres. En la medida en que aumenta la empatía, se enriquece la vida interior, porque son las dimensiones del *hsin* propio las que configuran los contornos de la subjetividad y les suministran el alimento básico para el pensamiento.

Así, en el proyecto confuciano lo interior y lo exterior obran juntos. El mundo interior se profundiza y se hace más gratificante y refinado a medida que se expanden el *jen* y el *hsin* y que las posibilidades del *li* se van logrando de manera progresiva. El proyecto nunca se intenta en soledad. Se realiza en un mar de humanidad, junto con otros que también tratan (con diversos grados de seriedad) de llegar a ser plenamente humanos. Las Cinco Relaciones Constantes constituyen siempre el campo de práctica, y en el transcurso del adiestramiento uno encuentra que el dominio de un papel en una de las cinco relaciones arroja luz en los de las otras. Mejorar como padre arroja luz en lo que implica ser un buen hijo (de los padres propios). Los matices de los demás papeles también arrojan luz entre sí.

¿Ética o religión?

¿El confucianismo es una ética o una religión? La respuesta depende de la forma en que uno defina la religión. Con su marcada atención a la conducta personal y al orden moral, el confucianismo aborda la vida desde un ángulo diferente del de las otras religiones, pero ello no lo descalifica necesariamente como religión. Si se considera la religión en su sentido más amplio, como una forma de vida que gira en torno a las inquietudes máxi-

mas de un pueblo, es evidente que el confucianismo cualifica como tal. Aun cuando se considere la religión en un sentido más limitado, como preocupación por armonizar la humanidad con la base trascendental de su existencia, el confucianismo es también una religión, aunque muda. Si bien es cierto que hasta ahora hemos hablado sólo de las preocupaciones sociales de Confucio, que son en definitiva su centro, no hemos agotado todos sus conceptos.

Para tener una perspectiva de la dimensión trascendente del confucianismo es necesario verla con el trasfondo religioso de la China antigua en la cual vivió Confucio. Hasta el primer milenio antes de Cristo, la perspectiva incuestionable comprendía tres elementos relacionados:

Primero, el cielo y la tierra se consideraban un continuo indisoluble. Los términos se referían mayormente a la gente que los habitaba, no a los lugares en sí, al igual que la Cámara de los Lores se refiere a los senadores que la componen. Las personas que constituían el cielo eran los antepasados (*ti*), a quienes gobernaba un antepasado supremo (Shang Ti). Eran los antepasados que ya se encontraban allí y a quienes pronto se unirían los que quedaban en la tierra, una procesión ininterrumpida en la cual la muerte no era otra cosa que una promoción a un estado más honorable. Eran dos reinos imbricados y en contacto permanente. El cielo controlaba el bienestar en la tierra –por ejemplo, los cambios meteorológicos eran "los humores del cielo"–, si bien dependía de los habitantes de la tierra para satisfacer sus necesidades de sacrificios. De los dos, el cielo era con mucho el más importante. Sus habitantes eran más venerables y augustos, y su autoridad era mayor. En consecuencia, dirigían la reverencia y dominaban las imaginaciones de la tierra.

Por ser mutuamente dependientes, el cielo y la tierra debían tener la necesidad de comunicarse, aunque fuese sólo por razones de la necesidad misma y no del afecto. La forma más concreta que tenía la tierra de comunicarse con el cielo era mediante los sacrificios. Los residentes de la tierra creían que era inteligente y natural compartir sus bienes con sus antepasados difuntos, y las esencias de sus bienes terrenales eran transportadas al cielo por el ascendente humo de las hogueras de sacrificio. En toda aldea antigua había la preocupación de realizar estas ofrendas. Cuando China surgió como nación, su gobernante, el Hijo del Cielo, afirmó su derecho a tan orgulloso título supervisando los sacrificios de la nación a sus antepasados y, aún en los tiempos de Confucio, se consideraba que el gobierno que omitía la veneración de sus antepasados perdía su derecho a gobernar.

Así como el sacrificio era el medio principal que utilizaba la tierra para comunicarse con el cielo, éste usaba los presagios a modo de respuesta.

Dado que los antepasados conocían todo el pasado de sus gentes, estaban capacitados para conocer el futuro, por lo que el presagio era el artilugio del que se valía la generación presente para penetrar en esos conocimientos. Era natural entonces que los antepasados, bien dispuestos hacia sus descendientes, quisieran compartir con ellos su conocimiento de las cosas que habrían de suceder, pero, como ya no tenían cuerdas vocales, tuvieron que recurrir a las señales. Como consecuencia, todo lo que pasaba en la tierra se dividía en dos categorías. Las cosas que la gente hacía intencionadamente eran corrientes, pero las que "ocurrían por sí mismas" debían tomarse con cuidado; eran inquietantes porque nunca se sabía cuándo podían constituir esfuerzos de los antepasados por lograr la atención de la gente, sobre todo cuando se trataba de advertirles con urgencia de un peligro que les amenazaba. Algunos de estos presagios se producían en el cuerpo: picazones, estornudos, contracturas, mareos, zumbidos en los oídos, parpadeos involuntarios. Otros eran externos: los truenos, los relámpagos, el movimiento de las estrellas, las actitudes de los insectos, los pájaros y los animales en general. También era posible que la gente tomara la iniciativa de buscar activamente la presciencia del cielo. Podían arrojar ramas de milenrama sobre el suelo y observar la formas que dibujaban, o podían aplicar un hierro candente a una concha de tortuga y examinar las hendiduras que se producían. Fuese cual fuese la ocasión –un viaje, una guerra, un nacimiento, una boda– era prudente buscar las señales celestiales. Según una historia antigua, un anfitrión le propuso a su visita que prolongara su estadía hasta la noche, a lo que ésta respondió: «He adivinado lo que sucederá en el día, pero no en la noche, así es que no me atrevo a quedarme hasta entonces».

En cada una de estas grandes características de la primitiva religión china –su sentido de continuidad con los antepasados, sus sacrificios y sus presagios– había un énfasis común. El énfasis se ponía en el cielo, no en la tierra. Para entender la dimensión total del confucianismo como religión, es importante ver a Confucio trasladar la atención de su pueblo del cielo a la tierra sin que el cielo desaparezca por completo del cuadro.

El primero de estos dos aspectos gemelos del confucianismo puede ser documentado con facilidad. Acerca de una cuestión muy debatida en su día –¿qué debía tener prioridad, los reclamos de la gente terrenal o los del mundo espiritual mediante los sacrificios?–, Confucio respondió que, aunque no debían descuidarse los espíritus, la gente debía tener prioridad. Surgían así la terrenalidad y el interés práctico que después caracterizaría a los chinos, y Confucio contribuyó en gran medida a esta orientación hacia el mundo.

«Yo no digo que lo social, tal como lo conocemos, *sea* el todo –escribió

John Dewey–, pero sugiero de forma enfática que es la manifestación más amplia y más rica del todo que podemos observar.» Confucio hubiera estado de acuerdo. Su filosofía era una mezcla de sentido común y sabiduría práctica. Carecía de profundidad, en cuanto al pensamiento metafísico, de vuelos de especulación, de emotivos llamamientos a la piedad cósmica. Normalmente Confucio «no hablaba de espíritus». «Reconoced que sabéis lo que sabéis y que no sabéis lo que no sabéis –dijo[24]–. Escuchad mucho, dejad a un lado lo dudoso y hablad con debida precaución sobre los demás. Mirad mucho, dejad a un lado lo que no tenga un significado claro y actuad con cuidado con todo lo restante.» En consecuencia, siempre que se le preguntaba algo sobre los asuntos del otro mundo, Confucio volvía a poner su mira en los seres humanos. Cuando se le preguntó acerca del servicio a los espíritus de los muertos, replicó: «Ni siquiera sois capaces de servir a la gente. ¿Cómo podéis servir a los espíritus?». Como respuesta ante una pregunta sobre la muerte misma dijo: «Ni siquiera entendéis la vida. ¿Cómo podéis entender la muerte?».[25] En suma, cada mundo a su tiempo.

Una ilustración concreta de la forma en que Confucio trasladaba el centro de atención del cielo a la tierra es que dio más peso a la piedad filial que a la veneración de los antepasados. En la China antigua verdaderamente se veneraba a los antepasados. Confucio, fiel al componente conservador de su naturaleza, no hizo nada por interrumpir los ritos ancestrales en sí. Tampoco negó la existencia de los espíritus de los muertos, sino que, por el contrario, aconsejaba tratarlos «como si estuviesen presentes». Pero al mismo tiempo ponía más peso en la familia. Para él, las obligaciones mutuas de los miembros vivos de la familia eran más importantes que sus obligaciones para con los muertos.

Pero el grado con que Confucio desplazó el énfasis del cielo a la tierra no debe hacernos pensar que los separó por completo. Él no rechazó el perfil general con que se veía el mundo en su época, compuesto del cielo y la tierra, la divina pareja creadora mitad física y mitad más que física, gobernados por el supremo Shang Ti. Aunque reservado en cuanto a lo supranatural, lo tenía en cuenta; en alguna parte del universo había un poder que estaba del lado de los justos. Por tanto, la difusión de la rectitud era una demanda cósmica, y "la voluntad del cielo", lo primero que respetaba un *chun tzu*. Confucio creía que tenía el mandato de difundir sus enseñanzas. Durante el "largo camino", cuando fue atacado en el pueblo de Kwang, tranquilizó a sus seguidores diciéndoles: «El cielo me ha encomendado que enseñe esta doctrina y, hasta que no lo haya hecho, ¿qué pueden hacerme las gentes de Kwang?».[26] Sintiéndose abandonado por su pueblo, se consolaba pensando: «¡Hay un Cielo; ése me conoce!». Uno de los dichos

religiosos más citados de todos los tiempos es suyo: «Aquél que ofende a los dioses no tiene a quién rezarle».[27]

Este ateísmo constreñido y algo atenuado da pie a que entendamos por qué un ilustrado contemporáneo de Confucio pudo escribir que "el más alto ideal confuciano es la unidad del Hombre y el Cielo", a lo que añadió que en la *Doctrina del Justo Medio* esto se describe como "el hombre formando una trinidad con el cielo y la tierra".[28] Con esta unidad o trinidad establecida como meta final del proyecto confuciano, podemos aprender los pasos sucesivos del camino desde los últimos que enumeramos hasta esta meta. El proyecto de convertirse en un ser humano pleno implica trascender, sucesivamente, el egoísmo, el nepotismo, el localismo, el etnocentrismo y el nacionalismo chovinista, y (deberíamos añadir ahora) el aislamiento y el humanismo autosuficiente. Continuando el listado con las palabras del citado erudito confuciano:

> Para convertirnos en meritorios socios del cielo, debemos estar en contacto permanente con la iluminación silenciosa que hace que la corrección y el principio de nuestros corazones-mentes brillen con esplendor. Si no podemos superar los límites de nuestra propia especie, lo más que podemos desear es un humanismo exclusivo, secular, que abogue por el hombre como medida de todas las cosas. Por contraste, el humanismo confuciano es inclusivo; se predica como una visión "antropocósmica". La humanidad en su máxima plenitud «forma un cuerpo con el cielo, la tierra y los millares de cosas», y nos da el poder de integrar el cosmos en nuestra sensibilidad.[29]

El efecto sobre China

Charles Galton Darwin destaca en su libro *The Next Million Years* que quien desee causar un efecto de consideración en la historia humana tiene tres niveles en los que puede trabajar. Puede elegir la acción política directa, o crear un credo o intentar modificar la composición genética de la especie humana. El primero es el más débil, por cuanto los efectos de la acción política rara vez sobreviven a quien los causa. El tercero no es factible porque, aunque tuviéramos el conocimiento y la técnica, sería difícil hacer cumplir una política genética siquiera por un período corto y es casi seguro que se la abandonaría antes de que se lograran efectos apreciables. «Ésa es la razón por la cual –concluyó Darwin– un credo es la mejor esperanza práctica que pueda tener un hombre para controlar realmente su futuro destino.»[30]

No hay en toda la historia un apoyo más decidido a esta opinión que el trabajo de Confucio, porque sus enseñanzas han afectado profundamente durante más de dos mil años a una cuarta parte de la población mundial. Su difusión es como un cuento de éxito, porque el increíble resultado de la carrera de Confucio, de mediocre aspecto exterior, fue la institución de una clase de eruditos que se convertirían en la élite gobernante de China y el surgimiento del propio Confucio como uno de los personajes más importantes de la historia china. En el año 130 a.C. los textos de Confucio se convirtieron en la disciplina básica de la preparación de funcionarios, práctica que continuó (aunque interrumpida por la fragmentación política entre los años 200 y 600 a.C.) hasta el colapso del imperio en 1905. Durante la dinastía Han misma, el confucianismo se convirtió, de hecho, en la religión nacional de China. En el año 59 a.C. se ordenó la celebración de sacrificios en honor de Confucio en todas las escuelas urbanas, y en los siglos VII y VIII se erigieron templos en todas las prefecturas del imperio como santuarios dedicados a Confucio y a sus discípulos principales. Los famosos exámenes a los funcionarios públicos chinos, que democratizaron la función pública siglos antes de que el resto del mundo soñara con hacerlo, estaban impregnados del espíritu confuciano. La dinastía Sung (de fines del siglo X a fines del XIII) perfeccionó el sistema, que se mantuvo vigente hasta los primeros años del presente siglo.

Darwin añadió a su visión general del poder del "credo" que «la civilización china [que el credo de Confucio ayudó tanto a configurar] debe aceptarse como el modelo tipo de más alto grado jamás alcanzado por ninguna otra civilización del mundo». Nosotros no iremos tan lejos. Como no hay una medida para ordenar las civilizaciones de forma cualitativa, nos conformaremos con los números, que nos aportan datos objetivos. A diferencia de Europa, e inclusive de la India, China se mantuvo unida, forjando una estructura política que, en su punto culminante, abarcaba a un tercio de la raza humana. El imperio chino, con sucesivas dinastías, duro más de dos mil años, un período de tiempo que torna efímeros los de Alejandro, César y Napoleón. Si multiplicamos el número de años que duró por el número de gente que abarcó en un año dado, el imperio chino surge como la institución social más impresionante que hayan creado los seres humanos.

No es fácil decir cuánto contribuyó Confucio a esta institución, porque con el tiempo los valores confucianos se fundieron con los valores generales del pueblo chino hasta el punto en que es difícil distinguirlos. Por tanto, lo que haremos será destacar algunas de las características del carácter chino que Confucio y sus discípulos reforzaron, si no es que las crearon. Las que mencionaremos cubren casi todo el este de Asia, dado que Japón,

Corea y gran parte del sudeste asiático importaron de forma deliberada la ética de Confucio.

Podemos comenzar con el decidido énfasis social del este de Asia que Confucio ayudó a establecer. Virtualmente todos los sinólogos han destacado este énfasis, pero dos opiniones nos bastarán aquí. «Toda la filosofía china es eminentemente una filosofía social», observó Etienne Balazs, y Wing-tsit Chan coincide cuando dice que «la filosofía china ha estado primordialmente interesada en los problemas éticos, sociales y políticos». Para tener una visión inmediata de cómo se traduce en la práctica este énfasis en lo social, podemos señalar que, aunque el territorio de China es tan extenso como el de los Estados Unidos, tiene un solo huso horario. Al parecer, los chinos creen que es más importante mantenerse sincronizados ellos mismos dentro de su propio sentido de tiempo que adaptar sus relojes a una naturaleza impersonal.

Este ejemplo es pequeño, por cierto, pero los pequeños indicios pueden ser reflejo de actitudes profundas y, en todo caso, hay evidencias de mayor peso. El énfasis de Confucio en las cuestiones sociales produjo, en los chinos, una notoria efectividad social –una capacidad para hacer cosas a gran escala cuando es necesario–. Los historiadores han especulado con que el énfasis social que analizamos puede haber comenzado en China debido a la temprana necesidad de hacer, por una parte, obras de irrigación masiva y, por otra, titánicos diques para contener sus ríos indómitos. Y no debemos omitir el hecho de que la efectividad social (como la llamamos aquí) puede haber estado mal aplicada, dado que ha habido en China mucho despotismo. Pero, para bien o para mal, la efectividad parece ser un hecho. En la tercera parte del corriente siglo, China, enfrentada a su problema demográfico, redujo su tasa de natalidad a la mitad en una sola década, y en los treinta años transcurridos entre 1949 y 1979, erradicó, al parecer para siempre, el hambre, las inundaciones y las enfermedades epidémicas de una cuarta parte de la población mundial. Como señaló *Scientific American* en su número de septiembre de 1980, «éste es un gran evento histórico».[31]

En relación directa con el tema de este libro se encuentra la forma, única entre las civilizaciones del mundo, en que China logró la sincretización de sus religiones. En la India y en Occidente, las religiones son exclusivas, cuando no competitivas (no tiene sentido pensar que alguien pueda ser simultáneamente cristiano, musulmán y judío, o incluso budista e hinduista). Pero China arregló las cosas de manera diferente. Tradicionalmente, todos los chinos eran confucianistas en cuanto a la ética y a la vida pública, taoístas en lo referente a la vida privada y a la higiene, y budistas a la hora de

la muerte, salpicado todo con saludables pizcas de la folclórica religión chamanista. En otras palabras, los chinos llevan sombreros confucianos, mantos taoístas y sandalias budistas. En Japón se añadió el sintoísmo a esta mezcla.

La importancia de la familia en China –tres de las Cinco Relaciones Constantes se refieren a ella– apenas requiere comentario. Algunos sinólogos aducen que cuando se incluyen la veneración a los antepasados y la piedad filial, la familia surge como la verdadera religión del pueblo chino. En China se utiliza primero el apellido y luego los nombres de pila. La gran familia china sobrevivió hasta bien entrado el siglo XX, como lo atestigua el siguiente informe: «Una sola familia puede abarcar ocho generaciones, incluidos hermanos, tíos, tíos abuelos, hijos, sobrinos y sobrinos segundos. Hasta treinta padres con sus descendientes, cada uno con sus ascendientes y descendientes, incluidos abuelos y nietos, pueden vivir en un solo hogar donde se aloja así una sola familia».[32] Igual de complejo es el vocabulario chino para las relaciones familiares. Es torpe tener una sola palabra para hermano; debe haber dos palabras para distinguir si quien habla es menor o mayor. Lo mismo sucede con hermana, y con tía, tío y abuelos, para los que hacen falta diferentes palabras que señalen si son por parte de madre o de padre. En total hay ciento quince palabras distintas para definir otras tantas relaciones en la gran familia china.[33] Los vínculos familiares fuertes puede ser asfixiantes, pero también pueden ser beneficiosos, y para los asiáticos del este funcionan hasta el día de hoy. Uno piensa en los bajos índices de crimen que tienen –el de robo en Japón es el uno por cien del de los Estados Unidos– y en la cantidad impresionante de emigrantes a otras tierras, pero con bajas tasas de delincuencia y altas cotas de logros y de progreso social. Los familiares contribuyen en general a que continúen educándose, aun en los casos de parientes lejanos.

La elevación de la persona mayor, incluida en tres de las Cinco Relaciones Constantes de Confucio, ayudó a aumentar en el este de Asia el respeto por la edad hasta alcanzar una actitud rayana en la veneración. En Occidente, cuando alguien confiesa tener más de cincuenta años, el comentario suele ser: «Pues no parece que tengas más de cuarenta». Según la cortesía china, es probable que el comentario fuese algo como: «Parece que tengas sesenta». A una persona mayor que visitaba Japón a mediados de la década de los ochenta, un amigo japonés le preguntó cuán sabio era. La confusión que causó la pregunta hizo que el japonés se diera cuenta de que había cometido un error. Disculpándose por no dominar bien el idioma del visitante, el japonés les explicó que había querido preguntarle a su amigo la edad. El contraste es patente cuando comparamos esto con la actitud

occidental en cuanto se refiere a la edad: «A los cuarenta ya has pasado la cima, y de allí para abajo se coge más velocidad». Haciendo frente al inevitable deterioro físico, China creó estructuras sociales que alentaban el espíritu. Cada año que pasaba el anciano podía contar con que recibiría mayor solicitud por parte de familiares y amigos y, como ya hemos señalado, mayor atención y respeto cuando hablara.

La Doctrina del Justo Medio, de Confucio, sigue siendo hoy la preferida por los chinos para las negociaciones, las mediaciones y los "intermediarios", en oposición a los estatutos rígidos e impersonales. Hasta hace poco, los recursos jurídicos se consideraban una suerte de desgracia, una confesión de fracaso humano en razón de la torpeza para arreglar las cosas mediante los compromisos que típicamente envuelven a familiares y socios. No se dispone de cifras al respecto para China, pero a mediados de los años ochenta, en Japón, y en proporción con su población, había un abogado por cada veinticuatro en los Estados Unidos. La cuestión de la negociación está vinculada al peculiar fenómeno oriental de "prestigio", porque en el contexto de ganar o perder en un veredicto legal, el que lo pierde también pierde prestigio. Esto es grave porque si ha de vivir en términos de intimidad con sus asociados, el destrozarlos psicológicamente no puede redundar en un bien duradero.

Y además está el *wen*: la convicción que tenía Confucio de que el aprendizaje y las artes no son un mero barniz sino poderes que transforman las sociedades y el corazón humano. China honró esa convicción. Puso al burócrata erudito a la cabeza de su escala social y a los soldados en la parte más baja. Uno se pregunta si en algún lugar, con excepción del Tíbet –y durante los primeros años del islamismo– ha habido un intento similar de poner en práctica el ideal del rey filósofo de Platón. Fue sólo un intento, pero aquí y allí, y de vez en cuando, fructificó. China ha tenido épocas doradas en las que las artes florecieron como en ninguna otra parte en esos tiempos y en que se hicieron profundos estudios: la caligrafía, la pintura paisajista Sung y la danza de la vida de *tai chi chuan* son ejemplos que vienen rápidamente a la memoria. Se inventó el papel; se descubrió el tipo móvil cuatro siglos antes que Gutenberg; en el siglo XV, una enciclopedia producida gracias a la investigación realizada por dos mil eruditos alcanzó un total de 11.095 volúmenes. Hubo grandes poesías, magníficas pinturas sobre rollos de pergamino, y cerámicas, que «debido a la finura de su material y su decoración, y debido a la elegancia de sus formas, puede ser considerada la mejor cerámica de todos los países y de todos los tiempos».[34]

Al mezclarse con el arte de vivir propio del confucianismo, estos objetos del *wen* produjeron un cultura con sabor propio. Este conjunto de suti-

leza, brillantez y buen gusto contenido, dotaron a China de un poder de asimilación que no tuvo rival cuando estuvo en su apogeo. Por tener las fronteras más abiertas de todas las grandes civilizaciones, China fue objeto de una invasión tras otra de jinetes bárbaros que estaban siempre listos para atacar a los prosaicos agricultores. A sus puertas llegaban los tártaros, cuya única incursión a gran escala infligió una herida mortal al imperio romano. Pero los chinos absorbían todo aquello que no podían repeler. Cada oleada de invasores tendía a perder su identidad a través de esta asimilación voluntaria, y admiraban lo que veían. Repetidas veces, un invasor iletrado que sólo entraba para robar, sucumbía. A los pocos años su primer deseo era copiar una poesía china que su maestro, y a la vez su esclavo conquistado, pudiera considerar no del todo indigna de un caballero, y su más grande aspiración era que lo tomaran por un chino. Kublai Khan es el ejemplo más sorprendente. Conquistó China pero, a su vez, fue conquistado por la civilización china, porque su victoria le permitió cumplir su mayor ambición, que era convertirse en un auténtico Hijo del Cielo.

Pero la magia no duró. En el siglo XV, la civilización china aún no tenía rival en todo el mundo, pero se produjo un estancamiento y los dos últimos siglos no pueden contarse porque Occidente, armado de una tecnología militar superior, la privó de decidir su destino. No tiene mayor sentido discutir el confucianismo en el contexto de una guerra que, instigada por Occidente, impuso el opio al pueblo chino y dividió subsecuentemente la nación en áreas de influencia europea. Inclusive la importación del comunismo en el siglo XX debe verse como un acto desesperado por recuperar la autonomía perdida.

Para constatar la persistente influencia constructiva de Confucio no debemos centrarnos en la política china del siglo XX, sino en el milagro económico de Asia oriental producido durante los últimos cuarenta años. Configurados por la ética confuciana, Japón, Corea, Taiwan y Singapur constituyen el centro dinámico del crecimiento económico de finales del siglo XX; testimonio impresionante de lo que puede ocurrir cuando la tecnología científica se une a lo que aquí podríamos llamar la tecnología social de los asiáticos orientales. Un solo dato estadístico, seguido del relato de un episodio rutinario hecho por un periodista, nos dan pistas acerca de lo que permite que la tecnología social funcione. En 1982, los trabajadores japoneses se tomaron una media de sólo 5,1 días de vacaciones de los 12 a los que tenían derecho, porque (dicho por ellos mismos) «unas vacaciones más largas hubiesen significado una carga para sus colegas».[35] El relato es el que sigue:

> Seis en punto de una mañana primaveral. Frente a la estación central de Kioto hay seis hombres de pie, formando un círculo. Todos visten camisas blancas, corbatas negras, pantalones negros y brillantes zapatos negros. Uno de ellos lee una promesa en la que aseguran su intención de servir a sus clientes, a su compañía, a la ciudad de Kioto, al Japón y al mundo. Son conductores de taxis que comienzan su día de trabajo con toda normalidad.[36]

Otro relato procedente de Kioto, pero que no se relaciona con la productividad, destaca la cortesía que ha dado fama a los orientales: «Dos coches rozan sus parachoques en el caótico tráfico de Kioto. Los dos conductores salen de sus coches, se saludan haciendo una reverencia y se disculpan repetidas veces por lo descuidados que han sido».

Éstos son ecos del espíritu confuciano, pero uno debe preguntarse si no se están diluyendo. En este mundo occidentalizado, ¿cuál es el futuro de esta religión?

Nadie conoce la respuesta. Es posible que estemos viendo una religión que agoniza. De ser así, sería apropiado cerrar este capítulo con las palabras que Confucio se dirigió a sí mismo cuando, en su lecho de muerte, sus ojos se posaron por última vez en la majestuosa cima del Tai Shan, la montaña sagrada de China:

> La Montaña Sagrada se derrumba,
> el rayo de luz se quiebra,
> el hombre sabio se apaga.

Pero los profetas saben cómo sobrevivir a los políticos. Gandhi ha sobrevivido a Nehru y, según parece, Confucio sobrevivirá a Mao Tse-tung.

Lecturas complementarias

Laurence G. Thompson ofrece en su libro *Chinese Religion* (Belmont, CA: Wadsworth, Inc., 1989) un buen panorama general de la dimensión religiosa de China.

Son recomendables las traducciones de los textos confucianos más importantes hechas por Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (Nueva York: Random House, 1989) y D.C. Lau, *Mencius* (Nueva York: Penguin Books, 1970). Para quienes tengan inclinaciones filosóficas, A.C. Graham ofrece la mejor historia general del pensamiento chino durante sus años formativos en *Disputers of the Tao* (La Salle, IL: Open Court, 1989).

La sección de este capítulo dedicada al proyecto confuciano está mayormente inspirada en los escritos de Tu Wei-ming, erudito, en particular en sus obras *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: State University of New York Press, 1985) y *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought* (Freemont, CA: Jain Publishing, 1980).

Yo no he incluido por separado el neoconfucianismo. Como movimiento importante que reformuló el confucianismo bajo influencias taoístas y budistas, comenzó en el siglo VIII, floreció con fuerza en los siglos XI y XII y ha producido intérpretes notables hasta hoy. Los eruditos neoconfucianos crearon concretamente una visión del mundo equiparable a la cosmología budista y un sistema de filosofía moral para explicar la ética confuciana en términos metafísicos. Su historia general está contenida en la obra de Carson Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought* (Albany: State University of New York Press, 1957).

Confucius–The Secular as Sacred, de Herbert Fingarette (Nueva York: Harper & Row, 1972), es excepcional por ser una obra escrita por un filósofo contemporáneo de categoría, que discute las ideas de Confucio no en función de su importancia histórica, sino porque Confucio es (según las propias palabras del autor) «un pensador con una visión imaginativa del hombre igual, en su grandeza, a cualquiera que yo conozca».

5. EL TAOÍSMO

Ninguna civilización es monocromática. En China, los tonos clásicos del confucianismo se armonizaron con los matices espirituales del budismo y con los tintes románticos del taoísmo.

El viejo maestro

Según la tradición, el taoísmo empezó con un hombre llamado Lao Tzu, cuyo nacimiento se dice que fue alrededor del año 604 a.C. Su figura es borrosa. No tenemos datos ciertos sobre él y los estudiosos se preguntan si existió. Ni siquiera conocemos su nombre, puesto que Lao Tzu –que puede traducirse "el viejo", "el viejo amigo" o "el viejo gran maestro"– es evidentemente un apelativo cariñoso y respetuoso. En realidad, todo lo que tenemos es un mosaico de leyendas, algunas de ellas fantásticas, como la de que fue concebido por una estrella fugaz, estuvo en el útero de su madre durante cuarenta y dos años y, cuando nació, era ya un hombre sabio de cabellos blancos. Otras partes de la historia no ponen a prueba nuestra credulidad, como que era el encargado de los archivos de su nativo estado oriental y que, fuera de esta ocupación, llevaba una vida sencilla y modesta. Las deducciones acerca de su personalidad se derivan casi por completo de un solo volumen delgado cuya autoría se le atribuye. Algunos concluyen de ello que probablemente era un recluso solitario absorto en meditaciones ocultistas; otros se lo imaginan como una persona con los pies en la tierra, un vecino genial con un vivo sentido del humor.

La única descripción supuestamente contemporánea, hecha por Ssu-ma Ch'ien, el primer historiador de China, sólo habla de la impresión enigmática que causaba, la sensación que daba de poseer niveles de entendimiento tan profundos que desafiaban la comprensión corriente. Según esta misma fuente, Confucio, intrigado por lo que había oído decir de Lao Tzu, le

visitó una vez. La descripción que hizo Confucio del extraño hombre sugiere que le desconcertó y, a la vez, le infundió respeto. «Yo sé que un pájaro puede volar; sé que un pez puede nadar; sé que los animales pueden correr. Las criaturas que corren pueden ser atrapadas con redes; las que nadan pueden ser pescadas con trampas de mimbre; las que vuelan pueden ser abatidas con flechas. Pero el dragón escapa a mis conocimientos; el dragón asciende al cielo montado en las nubes y en el viento. Hoy he visto a Lao Tzu, ¡y es como el dragón!».

La descripción tradicional se cierra con el relato de que Lao Tzu, entristecido porque su pueblo no estaba dispuesto a cultivar la bondad natural que él defendía, y necesitado de una mayor soledad personal para pasar sus últimos años, se montó en un búfalo y se dirigió al oeste, hacia lo que hoy es el Tíbet. Al llegar al paso de Hankao, un portero, que se dio cuenta del carácter inusual del errabundo, trató de persuadirle para que volviese atrás, pero como no lo logró le pidió al "Viejo" que al menos dejase sus creencias escritas para la civilización que abandonaba. A esto accedió Lao Tzu. Se retiró durante tres días y regresó con un delgado volumen de cinco mil palabras titulado *Tao-te-king*, o *Libro del poder del camino,* un testamento para la adaptación de la humanidad al universo que puede leerse en media hora o en media vida y que, hasta hoy, sigue siendo el texto básico del pensamiento taoísta.

No deja de ser ésta una descripción singular para el supuesto fundador de una religión. El Viejo no predicaba, así como tampoco organizaba ni promovía nada. Escribió unas pocas páginas porque se lo pidieron, desapareció montado en un búfalo y allí se acabó todo lo que a él se refería. ¡Qué distinto de Buda, que recorrió los caminos de tierra de la India durante cuarenta y cinco años para expresar sus ideas! ¡Qué distinto de Confucio, que acosaba a duques y príncipes tratando de que sus ideas fueran aceptadas (o al menos escuchadas) por los gobiernos! Lao Tzu era un hombre tan poco interesado en el éxito de sus conjeturas, por no mencionar la fama y la fortuna, que ni siquiera se quedó para responder a las preguntas. Y sin embargo, la historia de su vida, sea verdad o ficción, es tan real para las actitudes taoístas que siempre formará parte del taoísmo. Los emperadores solían reclamar a este personaje impreciso como antepasado propio, y hasta los estudiosos –a pesar de no creer ni que el *Tao-te-king* haya sido escrito por una sola persona ni que haya tenido la forma actual antes de la segunda mitad del siglo III a.C.– conceden que las ideas que contiene son tan coherentes que debemos afirmar la existencia de *alguien* bajo cuya influencia el libro cobró forma, y no ponen objeción a que le llamemos Lao Tzu.

Los tres significados de tao

Ni bien abrimos la biblia del taoísmo, el *Tao-te-king*, notamos que todo gira en torno al concepto del *tao*. El significado literal de esta palabra es camino, o vía, pero son tres los sentidos con que puede entenderse esta "vía".

En primer término, *tao es la vía de la realidad máxima*. Este *tao* escapa a toda percepción o concepción, porque es demasiado vasto como para que la razón humana pueda imaginarlo. El *Tao-te-king* anuncia en su primera línea que las palabras no pueden equipararsele: «El *tao* que puede hablarse no es el verdadero *tao*». No obstante, este *tao* inefable y trascendente es la base de todo lo que sigue. Por encima de todo, detrás de todo y debajo de todo se encuentra el útero del que surge y al que retorna toda vida. Asombrado sólo de pensar en ello, el autor y editor del *Tao-te-king* irrumpe repetidamente en loas, porque este *tao* fundamental lo confronta con el misterio básico de la vida, el misterio de los misterios. «¡Cuán claro es! ¡Cuán calmo es! ¡Debe ser algo que existe eternamente!» «De todas las cosas grandiosas, *tao* es, sin duda, la más grandiosa.» Pero no puede negarse su inefabilidad, por lo que nos sentimos burlados, una y otra vez, por el sarcástico epigrama: «Aquellos que saben, no cuentan. Aquellos que cuentan, no saben».[1]

Aunque en definitiva *tao* es trascendente, también es inmanente. En este último sentido es la *vía del universo*, la norma, el ritmo, el poder propulsor de toda la naturaleza, el principio organizativo que hay detrás de toda vida. Detrás de toda vida, pero también en medio de toda vida, ya que cuando *tao* toma este segundo sentido se "encarna" e informa todas las cosas. «Adapta su esencia vívida, clarifica su plenitud múltiple, atenúa su brillo resplandeciente y adquiere el aspecto de polvo.» Como básicamente es más espíritu que materia, no puede agotarse; cuanto más se extrae de él, más fluye, porque es «la fuente siempre surgente», como llamó Plotino a su Uno, réplica del *tao*. Hay en el *tao* trazos de inevitabilidad, porque cuando llega el otoño «no se salva ninguna hoja por su belleza, ni flor alguna por su fragancia». Sin embargo, en el fondo, es benigno. Grácil en lugar de abrupto, fluido en lugar de vacilante, es infinitamente generoso. Por dar vida a todas las cosas podría llamarse «la Madre del Mundo». Como agente de la naturaleza, en esta segunda acepción *tao* se asemeja al *élan vital* de Bergson; como organizador de la naturaleza se asimila a la *lex aeterna* del occidente clásico, la ley eterna que da estructura al mundo. George Romanes, colega de Darwin, podría haber estado refiriéndose a él cuando hablaba del «principio integrador de todo el instinto sin designio alguno –el Espíritu, por decirlo así, del universo–, que fluye con propósito».

En su tercer sentido, *tao* se refiere a la vía *de la vida humana* cuando se

fusiona con el *tao* del universo tal como acaba de describirse. En la mayor parte del resto de este capítulo se detalla lo que el taoísmo propone que sea esta vía de vida. Sin embargo, es necesario señalar primero que en China ha habido tres taoísmos.

Tres vías hacia el poder y los taoísmos subsiguientes

Tao-te-king, el título del texto básico del taoísmo, se ha traducido como el *Libro del poder del camino*. Hemos visto que el camino puede tener tres sentidos; ahora cabe añadir que lo mismo sucede con el poder. Concomitantes con las tres formas de abordar el poder, o *te*, surgieron en China tres especies de taoísmo tan diferentes que, a primera vista, parecen homónimos, es decir, que tienen sonidos similares pero significados diferentes, aunque veremos que, de hecho, éste no es el caso. Pero distingamos primero las tres especies. Dos tienen designaciones corrientes, el taoísmo filosófico y el taoísmo religioso, y dado que este último fue abrazado por más gente, también suele llamársele taoísmo popular. La tercera escuela (que será la segunda en nuestra presentación) es demasiado heterogénea como para haber adquirido un título en sí, mas, pese a ello, sus seguidores forman grupos identificables porque comparten un objetivo común. Todos estos grupos han llevado a cabo programas vitalizadores, destinados a facilitar el poder de *tao*, su *te*, tal como fluye por los seres humanos.

El poder eficiente: El taoísmo filosófico

A diferencia del taoísmo religioso, que llegó a ser una iglesia de pleno derecho, el taoísmo filosófico y los «taoísmos vitalizadores», como torpemente llamaremos a estos últimos, siguen teniendo una relativa desorganización. El taoísmo filosófico es reflexivo, mientras que los programas revitalizadores son activos, pero no están instituidos más oficialmente que el movimiento trascendentalista de Nueva Inglaterra o que los modernos programas de salud física. Además, comparten una segunda característica, la de ser ambos programas de ayuda a uno mismo. Los maestros que participan en ellos son vistos más como entrenadores que preparan a los estudiantes, guiándoles en lo que deben entender, si es el caso del taoísmo filosófico, y en lo que deben hacer, si se trata de los programas vitalizadores. En franco contraste con el taoísmo religioso, la función de estas dos modalidades taoístas es mayormente intrascendente.

Las diferencias entre ambas modalidades residen en sus posturas respecto del poder del *tao* que nutre la vida. En concreto, el taoísmo filosófico trata de conservar su *te* utilizándolo con una prudencia eficaz, mientras que los taoístas "vitalizadores" procuran aumentarlo para tener una mayor disponibilidad de él.

El taoísmo filosófico, por ser esencialmente una actitud hacia la vida, es el más "exportable" de los tres, el que más ha tenido que decir al mundo en general y, por tanto, será tratado de forma más extensa, aunque no hasta la mitad de este capítulo. Aquí sólo lo indentificaremos para situarlo en su posición lógica antes de proceder con los otros dos taoísmos.

El taoísmo filosófico, llamado en China taoísmo escolar, está asociado a los nombres de Lao Tzu, Chuang Tzu y el *Tao-te-king*. Podemos relacionarlo con el poder si recordamos que la filosofía busca el saber y, como expresó Bacon con mordacidad, «saber es poder»; saber cómo reparar un coche es tener poder sobre él, pero es obvio que la intención de los taoístas no era reparar coches, sino reparar la vida. Damos el nombre de sabiduría al conocimiento de lo que faculta la vida, y vivir con sabiduría, sostenían los filósofos taoístas, es vivir de manera que conservas la vitalidad de la vida, no consumiéndola de forma inútil y exhaustiva, principalmente en conflictos y roces. En la segunda parte del capítulo examinaremos las prescripciones de Lao Tzu y Chuang Tzu para evitar esas disipaciones, pero podemos anticipar ahora un concepto. Sus recomendaciones giran en torno al concepto de *wu wei*, cuya traducción literal es inactividad, pero que en el taoísmo significa efectividad pura. En la actividad a la manera de *wu wei* –en relaciones interpersonales, en conflictos intrapsíquicos y en relación con la naturaleza– la fricción se reduce al mínimo.

Ahora nos dedicaremos a los cultos vitalizadores que conforman esta segunda clase de taoísmo.

El poder incrementado: La higiene y el yoga *taoístas*

Los «adeptos» taoístas –como llamaremos a estos practicantes del segundo tipo de taoísmo, porque todos participaban en programas de adiestramiento, algunos de ellos exigentes– no estaban dispuestos a alcanzar sólo el objetivo de los filósofos de administrar con eficacia sus asignaciones de *tao*, sino que querían ir más allá de la mera conservación de su *tao*, incrementándolo. En términos de contabilidad podríamos decir que, si los taoístas filosóficos se dedicaban a incrementar las ganancias netas reduciendo los costes (disminuyendo los gastos innecesarios de energía), los taoístas adeptos buscaban incrementar sus ingresos brutos.

La palabra *ch'i* exige ser reconocida como el derecho de ingreso en esta segunda escuela taoísta porque, aunque su traducción literal es aliento, en realidad significa energía vital. Los taoístas la utilizaban para referirse al poder del *tao* que sentían pasar dentro de ellos –o que no sentían porque estaba bloqueado– y tenían por objetivo primordial incrementar su flujo. Los taoístas estaban fascinados con el *ch'i*, y fue Blake quien definió sus sentimientos con precisión cuando exclamó: «La energía es fascinación», porque la energía es la fuerza de la vida, y los taoístas amaban la vida. Estar vivo es bueno, estar más vivo es mejor y estar siempre vivo es lo mejor; de esto se derivan los cultos de inmortalidad taoístas.

Para lograr su objetivo de incrementar su *ch'i* al máximo, estos taoístas utilizaban tres elementos: la materia, el movimiento y las mentes.

En cuanto se refiere a la *materia*, trataban de comer cosas diferentes –de todo tipo, al parecer– para ver si el *ch'i* podía crecer mediante la nutrición. En el curso de este experimento desarrollaron una notable farmacopea de hierbas medicinales.[2] Pero ello ocurrió de forma incidental, porque lo que buscaban no era curar sino aumentar –y ampliar– la fuerza vital, el máximo garante de lo que sería el buscado elixir de la vida que les aseguraría la inmortalidad física.[3] También se llevaban a cabo experimentos sexuales. Uno de ellos obedecía a la teoría de que si en el coito los hombres retenían su semen presionando la base del pene con la yema del pulgar en el momento de la eyaculación, revirtiendo así el semen hacia su propio cuerpo,[4] absorberían el *yin* de su pareja femenina sin disipar su propia energía *yang*. También crearon ejercicios de respiración. Mediante el control del aire, la más sutil de las materias, procuraban extraer el *ch'i* de la atmósfera.

Estos esfuerzos por extraer el *ch'i* de la materia en sus formas sólida, líquida y gaseosa, eran complementados con programas de movimientos físicos, tales como el *t'ai chi chuan* –que sintetiza la calistenia, la danza, la meditación, la filosofía del *yin* y el *yang*, y el arte marcial–, destinado en este caso a extraer el *ch'i* del cosmos y desbloquear su flujo interno, acción esta última que también constituía el objetivo de la acupuntura.

Finalmente, concentrándose en la *mente* misma, contemplativos, ermitaños muchos de ellos, crearon la meditación taoísta. Esta práctica implica erradicar las distracciones y vaciar la mente hasta que el poder del *tao* pueda eludir los filtros corporales e ingresar directamente en el ser.

Esta tercera manera de incrementar el *ch'i* es más abstracta que las otras, por lo que hay más que decir sobre ella. Para el lector que haya leído el capítulo sobre hinduismo, la vía más rápida para acceder al taoísmo meditativo es recordar lo que allí se decía acerca del *raja yoga*, el camino ha-

cia Dios a través de los ejercicios físico-psicológicos. No se sabe si China las tomó prestadas de la India, pero las posturas físicas y las técnicas de concentración de la meditación taoísta recuerdan tanto al *raja yoga* que los sinólogos importaron el término sánscrito y lo llaman *yoga* taoísta. Pero los chinos daban a su *yoga* un matiz distinto. Su omnipresente interés en lo social les condujo a ponderar la posibilidad de que el *ch'i* que los *yogis* acumulaban a través de la meditación se transmitiese físicamente a la comunidad, para aumentar su propia vitalidad y armonizar sus asuntos. A la par con los confucianistas, que trabajaban con el socializante *te* del ejemplo moral y el protocolo ritualizado, los *yogis* taoístas procuraban dominar el *tao* de forma directa, absorbiéndolo primero en sus propias mentes-corazones y luego transfiriéndolo a los demás. Los yoguis que obraban de esta manera solían pasar casi inadvertidos, pero su aporte de vida a los demás era más beneficioso para la comunidad que los que hacían otros benefactores.

Rozamos aquí el taoísmo filosófico porque, sustentando el *yoga* taoísta, había en China una fascinación incipiente por el ser interior, en contraposición con el exterior. Los niños no separan estos dos elementos del ser, y tampoco lo hacían los pueblos primitivos. El taoísmo meditativo, o de *yoga*, surgió a medida que la creciente conciencia de sí mismo de los chinos exponía la experiencia subjetiva. Novedoso, trascendental y excitante, este mundo del ser interior invitaba a ser explorado. Tan cautivante les parecía a los primeros exploradores que, en comparación, lo material se vio afectado, pues era pura caparazón y concreción de partículas. No obstante, el mundo interior tenía un problema. Los sucesivos depósitos de preocupaciones y distracciones habían enlodado el alma a tal punto que había que destruirlos hasta que pudiera salir a la superficie «el ser tal como debía ser». Entonces aparecería la conciencia pura y el individuo vería no sólo las «cosas que se perciben» sino «aquello mediante lo cual percibimos».

Para alcanzar esta interioridad era necesario revertir toda la búsqueda del ser y practicar una limpieza perfecta del pensamiento y del cuerpo. El espíritu puro sólo puede alcanzarse en una vida «atildada y limpia». Sólo lo que está limpio puede desvelarse; por tanto, hay que «dejar de lado el ser». También deben dominarse las emociones perturbadoras, porque al agitar la superficie de la mente impiden traspasarla en dirección a los manantiales de conciencia que hay en el fondo. (La proximidad al taoísmo filosófico se acentúa.) El deseo y el rechazo, la pena y la dicha, la alegría y el enfado, todos deben ser dominados si la mente ha de volver a su pureza original puesto que, por último, sólo la paz y la quietud la benefician. Al disiparse la ansiedad, la armonía entre la mente y su fuente cósmica sugirá por sí sola.

Está a la mano, en realidad está a nuestro lado mismo; sin embargo, es intangible, algo que no puede obtenerse con sólo estirar la mano. Parece tan remoto como el límite más lejano del Infinito. Sin embargo, no está lejos, todos los días usamos su poder, porque la Vía del Espíritu Vital llena nuestros cuerpos, pero no podemos seguirle las huellas. Se va y, sin embargo, no se ha ido. Viene y, sin embargo, no está aquí. Es mudo, no hace ruido alguno que podamos oír y, sin embargo, de pronto lo encontramos en la mente. Es sombrío y oscuro, sin forma externa, sin embargo, cuando nacimos fluyó por nosotros como un gran arroyo.[5]

Prescindir del ser, la limpieza y la calma emocional son los requisitos preliminares para alcanzar el pleno conocimiento del ser interior, pero deben llevarse al punto culminante mediante la meditación profunda. «Espera en silencio, y el resplandor del espíritu entrará y allí se aposentará.» Para que esto sucediera debían aquietarse todas las impresiones exteriores y concentrarse todos los sentidos en un único punto interior. Además, se recomendaba adoptar posturas similares a las *asanas* hindúes y controlar por igual la respiración, de modo que sea suave y ligera como la de un niño, o hasta como la de un embrión en el útero. El resultado es una espera vigilante, conocida como «esperar sentado con la mente en blanco».

¿Y qué sucede cuando se alcanza la percepción máxima? Con ella vienen la verdad, la dicha y el poder. La percepción culminante del taoísmo meditativo se produjo con un impacto de finalidad, cuando por fin todo encaja en su sitio. La condición no podría ser descrita como un simple placer. El reconocimiento directo de la fuente de la percepción propia como algo «sereno e inamovible, como un monarca en su trono», produjo una dicha desconocida hasta entonces. No obstante, la utilidad social de la condición yace en el poder extraordinario que concede sobre la gente y las cosas, un poder que, de hecho, «puede cambiar el cielo y la tierra». «Ante la mente en calma se rinde todo el universo.» Hemos hablado de la India en relación con este poder psíquico, pero san Juan de la Cruz hace una promesa similar: «Sin trabajo someterás a los pueblos, y todas las cosas quedarán sometidas por ti». Sin levantar abiertamente un dedo, un gobernante que fuera adepto a la "calma" podría gobernar a un pueblo entero con su poder místico-moral. Un gobernante que no tenga aspiraciones propias y que posea este poder místico, aparta de forma automática a sus súbditos de sus deseos turbulentos, y gobierna sin que se sepa que gobierna.

El sabio confía en la actividad inmóvil;
se sitúa en el trasfondo, pero está siempre al frente.

> Permanece ajeno, pero está siempre presente.
> ¿No será precisamente porque no persigue ningún fin personal
> por lo que todos sus fines personales se cumplen?[6]

Los *yogis* taoístas reconocieron que no podían esperar que las masas comprendieran, y no hicieron el más mínimo esfuerzo por dar a conocer su posición. Cuando se decidieron a escribir sobre ella, tendieron a usar palabras veladas y crípticas, sujetas a una interpretación por parte de los iniciados y, a otra, por parte del público. Sin duda, lo hicieron así por saber que el misticismo provoca la sátira en quienes no lo comparten. Encontramos que hasta Chuang Tzu se burlaba de los ejercicios de respiración, diciendo que esta gente «expira el aire usado con gran energía e inhala el aire fresco. Al igual que los osos, se trepan a los árboles para respirar con más facilidad». Y Mencio se unió a la burla, comparando a aquéllos que buscaban atajos psíquicos hacia la armonía social con agricultores impacientes que todas las noches tiran de sus cultivos para acelerar su crecimiento. Mas, pese a esta satirización, el *yoga* taoísta tenía un buen número de practicantes. Algunos sinólogos lo consideran la perspectiva básica que animó la escritura del *Tao-te-king*. De ser esto verdad, constituye un testamento al lenguaje velado del libro, puesto que suele leerse con el espíritu filosófico que ya veremos. Pero antes presentaremos la tercera rama importante del taoísmo, que es la religiosa.

El poder vicario: El taoísmo religioso

El taoísmo filosófico buscaba manejar de forma eficaz el coeficiente normal de la vida del *tao* y el taoísmo vitalizador procuraba aumentar su caudal, pero faltaba algo. Los programas de reflexión y de salud llevan tiempo, y los chinos corrientes no disponían de él. Pero ellos también necesitaban ayuda, porque había que controlar epidemias, luchar con fantasmas que merodeaban por allí y con lluvias que debían ser invocadas o rechazadas, según la ocasión. Los taoístas respondieron a esos problemas. Las medidas que tomaron son equiparables a muchas de las actividades realizadas por adivinos, videntes, chamanes y sanadores que adquirieron sus poderes de forma natural y que constituían un elemento constante de la religión folclórica china. El taoísmo religioso institucionalizó esas actividades. Influida por el budismo, que se introdujo en China aproximadamente en los tiempos de Cristo, la Iglesia taoísta –llamada en chino *Tao Chiao*, que también significa "taoísmo eclesiástico" o "enseñanzas taoístas"– se

configuró en el siglo II a.D. y se entronizó en un panteón entre cuyas tres deidades figura Lao Tzu. De estos personajes sagrados surgieron textos que (por virtud de su revelado origen divino) fueron aceptados sin reserva alguna como verídicos. La línea de sucesión "papal" en la Iglesia taoísta sigue vigente hasta hoy en Taiwan.

El taoísmo religioso, popular, es un asunto oscuro. Gran parte de él –debemos recordar siempre que visto desde fuera– parece pura superstición, pero hay que tener en cuenta que tenemos muy poca idea de lo que es la energía, cómo se produce y los medios por los cuales puede incrementarse (y cuál es su alcance). Sí sabemos que la curación por la fe puede absorber o liberar energías, al igual que puede hacerlo la fe sola o la fe en uno mismo. También los placebos tienen efectos. Si añadimos a estas energías las que pueden generar las personalidades magnéticas, los agitadores e incluso una manifestación callejera, por no mencionar las reservas misteriosas que utiliza la hipnosis, si las tenemos en cuenta todas juntas quizás podamos templar nuestro desdén y tratar con justicia al taoísmo religioso. En todo caso, la intención de éste es clara. «El clero taoísta puso a disposición del ciudadano de a pie el poder cósmico de la vida.»[7]

Los textos de esta escuela están llenos de descripciones de rituales que, si se siguen con exactitud, tienen efectos mágicos, y la palabra "magia" es aquí la clave del taoísmo eclesiástico, concretamente religioso. Pero debe suprimirse de la palabra el significado convencional que conlleva. En su sentido moderno, magia es trampa, se refiere a la actuación que realiza un actor con el fin de crear la ilusión de que lo que hace es obra de poderes preternaturales. Por contraste, tradicionalmente la magia ha sido muy respetada. Jacob Boehme llegó al extremo de decir que «la magia es la mejor teología, porque en ella se fundamenta la verdadera fe. Quien la injuria es un necio, porque no la conoce y es más un juglar que un teólogo entendido». Era tradicional entender la magia como el medio de recurrir a los poderes superiores, ocultos, para utilizarlos en el mundo visible. Si nos basamos en el supuesto de que existen poderes superiores, lo sutil gobierna lo denso –la energía gobierna la materia, la conciencia gobierna la energía, la supraconciencia gobierna la conciencia–, la magia permitió el acceso a estos poderes. Cuando un hipnotizador le dice a un individuo que al tocarle él un hombro su cuerpo se pondrá rígido, y ello sucede –los ayudantes pueden poner un pie del individuo en una silla y la cabeza en otra sin que su cuerpo pierda rigidez–, nos encontramos muy próximos a la magia en su sentido tradicional, porque la hipnosis pone en juego poderes que no son sólo sorprendentes, sino también misteriosos. No obstante, el hipnotismo no llega a ser magia porque el hipnotizador no se encuentra en un estado

excepcional de conciencia ni pertenece a una orden sacerdotal a la que se atribuyan poderes divinos. Para encontrar un ejemplo genuino de magia en su sentido tradicional, debemos recurrir a algo semejante a la cura de Eneas a manos de Pedro, contenida en los Hechos de los Apóstoles 9:32-34:

> Pedro, que iba recorriendo todas aquellas regiones, bajó a ver a los fieles que residían en Lida. Encontró allí a un cierto Eneas, un paralítico que desde hacía ocho años no se levantaba del catre. Pedro le dijo: «Eneas, Jesús el Mesías te da la salud; levántate y haz la cama». Se levantó inmediatamente.

Debe señalarse que éste no fue un milagro. Lo hubiera sido si Cristo hubiese facultado a Eneas, el paralítico, a bajarse de la cama sin la ayuda de Pedro, produciéndose así lo que los médicos definen como un caso de remisión espontánea. Tal como sucedió, Pedro desempeñó un papel en la curación, podemos suponer que un papel necesario, y nos encontramos ante un caso de magia, de magia sagrada porque, si se hubiese invocado un demonio con fines malévolos, hubiese sido un caso de brujería.

Fue con esta concepción tradicional de magia que la Iglesia taoísta –compartiendo el territorio con magos, exorcistas y chamanes– diseñó las formas de dominar poderes superiores para fines humanos.

La mezcla de los poderes

El taoísmo filosófico, los programas revitalizadores para que cada individuo aumente su *ch'i* y la Iglesia taoísta, las tres ramas del taoísmo que a primera vista parecían tener muy poco en común, muestran ahora rasgos familiares. Todas tienen el mismo interés –cómo maximizar el *te* que anima al *tao*–, y los datos específicos de sus intereses configuran una continuidad que comienza con el interés en la forma en que puede desplegarse con el mejor efecto la asignación normal de *ch'i* en la vida (taoísmo filosófico), pasa por la interrogante de si puede incrementarse el coeficiente normal (los programas vitalizadores) para llegar, por último, a preguntarse si pueden convergir las energías cósmicas, como por un espejo ustorio, y luego desplegarse de forma indirecta para el bienestar de la gente que necesita ayuda (taoísmo popular o religioso).

El peligro de presentarlas así reside en que, por querer ser más claros, las líneas entre las tres ramas son demasiado marcadas. No existe entre ellas muro alguno que las separe; es mejor considerarlas como corrientes

de un mismo río. A lo largo de toda la historia, las tres han tenido efectos entre sí hasta el toaísmo actual de Hong Kong y de Taiwan. John Blofeld, que vivió en China durante los veinte años previos a la revolución comunista, dijo que jamás había encontrado un taoísta que no estuviese involucrado, en alguna medida, en las otras ramas.

Para resumir digamos que *ser* algo, *saber* algo y *ser capaz de* algo es elevarse por encima de lo superficial. Una vida tiene sustancia en la medida en que incorpora la profundidad del misticismo (*yoga* taoísta), la sabiduría directa de la gnosis (taoísmo filosófico) y el poder productivo de la magia (taoísmo religioso). Donde estos tres elementos coinciden, se forma una "escuela", y la escuela china que se describe en este capítulo es el taoísmo.

Es ahora el momento de volver al taoísmo filosófico y darle un trato justo.

La quietud creativa

El objetivo del taoísmo filosófico es amoldar la vida cotidiana del individuo al *tao*, navegar con su marea ilimitada y deleitarse en su corriente. La forma básica de hacerlo, como se señaló antes, es perfeccionar la vida de *wu wei*. Hemos visto ya que este término no debe interpretarse como inacción o inactividad, que sugieren una actitud de ociosidad o abstención, sino como efectividad pura o quietud creativa.

La quietud creativa combina, en un solo individuo, dos condiciones que parecen incompatibles: la actividad suprema y la relajación suprema. Estas aparentes incompatibilidades pueden coexistir porque los seres humanos no son entes encerrados en sí mismos. Navegan por el mar sin límites del *tao* que los sustenta, y podríamos decir que los sustenta a través de sus mentes subliminales. Una forma de crear es seguir las directices calculadas de la mente consciente, pero los resultados de esta clase de acción rara vez son impresionantes; tienden a parecer seleccionados y concertados más que inspirados. La creación genuina, como todo artista sabe, surge cuando de alguna manera se utilizan los recursos más abundantes del ser subliminal, pero para que esto suceda debe producirse una cierta disociación del ser superficial. La mente consciente debe relajarse, dejar de brillar con luz propia, debe entregarse. Sólo así es posible evitar la ley del esfuerzo revertido, por la que cuantos más esfuerzos hacemos, más efecto de bumerán tienen.

El *wu wei* es la acción suprema, la complacencia preciosa, la simplicidad y la libertad que fluyen de nosotros, o más bien, a través nuestro, cuan-

do nuestros egos individuales y nuestros esfuerzos conscientes se rinden ante un poder que no les es propio. En cierta forma, es la virtud abordada desde una dirección diametralmente opuesta a la de Confucio. Confucio ponía todo su esfuerzo en construir un modelo de respuestas ideales que pudieran ser imitadas a conciencia. El taoísmo propone lo contrario: ajustar las bases del ser al *tao* y dejar que la conducta fluya de manera espontánea. La acción deviene del ser; una acción nueva devendrá de un ser nuevo, un ser más sabio, un ser más fuerte. El *Tao-te-king* expresa este concepto sin desperdiciar palabras: «La forma de obrar es ser».

¿Cómo podemos describir la acción que fluye de una vida que está directamente basada en el *tao*? Nutrida de una fuerza que es infinitamente sutil, infinitamente compleja, es una consumada gracia nacida de una vitalidad abundante que no tiene necesidad alguna de la brusquedad o la violencia. Uno deja simplemente que el *tao* fluya a través de uno hasta que la vida se convierte en una danza en la que no hay ni febrilidad ni desequilibrio. El *wu wei* es la vida vivida sin tensión:

> Sigue estirando un arco
> y te arrepentirás,
> una sierra afilada
> se torna delgada y opaca. (cap. 9)[8]

Pero, lejos de ser la inactividad, es la encarnación de la sutileza, la sencillez y la libertad, una especie de efectividad pura en la que no se malgasta un ademán en discutir o en exteriorizarse.

> Uno puede moverse tan bien que jamás deje huella,
> hablar tan bien que la lengua jamás se equivoque,
> calcular tan bien que jamás haga falta un contador. (cap. 27)

Es obvio que una efectividad de este orden requiere una habilidad extraordinaria, concepto que transmite la historia taoísta del pescador que podía pescar enormes peces con un hilo, porque éste estaba hecho con tanta delicadeza que no tenía un solo punto débil por el cual pudiera partirse. Pero la habilidad taoísta rara vez se nota, porque visto desde el exterior, el *wu wei* –nunca forzado, nunca estresado– parece bastante fácil. El secreto radica en la forma en que busca los espacios vacíos de la vida y la naturaleza, y los atraviesa.

Chuang Tzu, quien mayor popularidad dio al taoísmo filosófico, ilustra este punto con la historia del carnicero del príncipe Wen Hui, cuya cuchi-

lla parecía no perder nunca su filo. Cuando cortaba un buey, sacaba limpia una pata, luego un hombro. Le plantaba un pie encima, presionaba con una rodilla, y el buey se separaba en piezas con un susurro. La brillante cuchilla murmuraba con una brisa suave. ¡Ritmo! ¡Acompasamiento! Igual que una danza sagrada. ¡Igual que *The Mulberry Grove*,* igual que antiguas tonadas! Cuando le pidieron que descubriera su secreto, el cocinero respondió: «Hay espacios en las articulaciones, y la hoja de la cuchilla es delgada y penetrante. Cuando esta delgadez encuentra ese espacio, ¡tiene todo el sitio que necesita! ¡Se desliza como una brisa! Por tanto, hace diecinueve años que tengo esta cuchilla como si estuviese recién afilada".[9]

El fenómeno natural que, según los maoístas, tenía más parecido con el *tao* era el producido por el agua. Les llamaba la atención la forma en que ésta soportaba objetos y los transportaba sin esfuerzo alguno con la marea. Los caracteres chinos para definir al nadador, una vez descifrados, significan literalmente "uno que conoce la naturaleza del agua". De igual manera, alguien que entiende la fuerza básica de la vida sabe que lo sustentará si deja de agredir y de agitarse, y se apoya confiado en ella.

> ¿Tienes paciencia para esperar
> hasta que tu propio lodo se asiente y el agua esté clara?
> ¿Puedes estarte quieto
> hasta que la acción apropiada surja por sí misma? (cap. 15)

El agua era, por tanto, el paralelo más próximo al *tao* en el mundo natural, pero también era el prototipo de *wu wei*. Los taoístas notaron la forma en que el agua se adapta a sus alrededores y busca los sitios más bajos. Así también,

> El bien supremo es el agua,
> que todo lo nutre sin proponérselo.
> El agua está contenta con los sitios bajos que la gente desdeña.
> Por tanto, es como el Tao. (cap. 8)

Pero, a pesar de su condición acomodaticia, el agua tiene poderes desconocidos para las cosas duras y quebradizas. El agua roza en los ríos las aristas de las piedras y las convierte en cantos rodados, las redondea para

* Popular canción infantil que los niños acompañan, cogidos de las manos, describiendo un círculo. *(N. de la T.)*

conformarlas a su delicado fluir; se abre paso a través de fronteras y debajo de muros divisorios; su suave corriente derrite rocas y desprende las orgullosas colinas que llamamos eternas.

> Nada en el mundo
> es tan suave y flexible como el agua.
> Pero para disolver lo duro y lo inflexible
> no hay nada mejor.
>
> Lo maleable vence a lo duro;
> lo suave vence a lo rígido.
> Todos saben que esto es verdad,
> pero pocos pueden llevarlo a la práctica. (cap. 78)

De una sutileza infinita, pero de una fortaleza incomparable, estas virtudes del agua son precisamente también las del *wu wei*. Según el *Tao-te-king*, la persona que encarna esta condición «trabaja sin trabajar», actúa sin esfuerzo, persuade sin argumento, es elocuente sin florilegios, y logra resultados sin recurrir a la violencia, la coacción ni la presión. Aunque una persona así pueda pasar casi inadvertida, su influencia es decisiva.

> Un líder es mejor
> cuando la gente apenas sabe que existe.
> De un buen líder, que habla poco,
> cuando su trabajo esté hecho, su objetivo cumplido,
> la gente dirá: «Esto lo hicimos nosotros». (cap. 17)

Una última característica que constituye una analogía apropiada para el *wu wei* es la claridad que obtiene el agua cuando está calma. El *Tao-te-king* dice: «Deja que el agua se estanque; se aclarará». Si se quiere estudiar las estrellas tras haber estado en una habitación brillantemente iluminada, habrá que esperar unos veinte minutos a que los ojos se dilaten para poder realizar la nueva actividad. También hay que dejar transcurrir períodos similares para reajustar la capacidad de concentración de la mente, apartándose del brillo del mundo e internándose en las partes recónditas del alma.

> Los cinco colores pueden cegar,
> los cinco tonos, asordar,
> los cinco sabores, empalagar.
> La carrera, la caza, pueden enloquecer a los hombres

y el botín, no darles paz.
Por tanto, el hombre sensato
prefiere el ojo interior al exterior. (cap. 12)

Pero el ojo interior sólo puede ver con claridad si la vida es tan calma como la de un pozo profundo y silencioso.

Otros valores taoístas

Siguiendo aún con la analogía del agua, los taoístas rechazaban toda forma de presunción y competición. El mundo está lleno de gente decidida a ser alguien o a crear problemas. Esa gente quiere progresar, destacarse, pero el taoísmo no utiliza esa clase de ambiciones. «El hacha cae primero sobre los árboles más altos.»

Quien se pone de puntillas
no está firme.
Quien avanza con prisas
no llega lejos.
Quien trata de brillar
oscurece su propia luz. (cap. 24)

La actitud casi reverencial de los taoístas hacia la humildad los llevó a honrar a los jorobados y los lisiados por considerar que tipificaban la mansedumbre y la modestia. Les gustaba señalar que el valor de las tazas, las ventanas y las puertas residía en las partes de ellas que no estaban presentes. «Desinteresado como el hielo que se derrite» es una de las descripciones que utilizan. El rechazo de los taoístas a escalar posiciones surgió de su profundo desinterés en las cosas que el mundo valora, actitud que ilustra el relato de la visita de Chuang Tzu al ministro de una provincia vecina. Alguien le dijo al ministro que Chuang Tzu venía con la esperanza de sustituirle en el cargo, lo que causó la alarma del ministro. Pero cuando Chuang Tzu se enteró del rumor, le dijo al ministro:

En el sur hay un pájaro. Su nombre es *yuan-ch'u*. ¿Has oído hablar de él? El pájaro parte del océano del sur en vuelo hacia el océano del norte. Durante toda la travesía no se detiene en ningún árbol que no sea el Wotung sagrado, no come fruto alguno excepto el de la lila persa y sólo bebe agua del Pozo Mágico. Sucedió que un buho, que había encontrado el cuer-

po en descomposición de una rata, miró al cielo cuando este pájaro pasaba volando y, temeroso de que el *yuan-ch'u* se detuviese y le robase el suculento bocado, gritó «¡Uuuu! ¡Uuuu!», y ahora me dicen que tú tratas de apartarme de tu precioso ministerio gritándome «¡Uuuu!».[10]

Lo mismo sucede con la mayoría de las vanidades del mundo, que no tienen el valor real que se les atribuye. ¿Para qué sirve la competencia y la reivindicación? Al *tao* parece irle muy bien sin ellas.

La naturaleza no tiene que insistir,
puede soplar sólo durante media mañana,
llover sólo durante medio día. (cap. 23)

El ser humano debería evitar ser estridente y agresivo no sólo con otros seres humanos, sino también con la naturaleza. La actitud general de los occidentales hacia la naturaleza ha sido considerarla como un enemigo, como un objeto que hay que combatir, dominar, controlar, conquistar. La actitud taoísta es la opuesta. Hay en el pensamiento taoísta un naturalismo profundo, pero es el naturalismo de Rousseau, de Wordsworth, de Thoreau, no el de Galileo o Bacon.

Veo que quienes se adueñan del mundo
y lo amoldan a placer
nunca triunfan.
El mundo es como una nave, y tan sagrada
que al menor contacto con lo profano
se desfigura,
y cuando aquéllos quieren tocarla, ya no está. (cap. 29)

Con la naturaleza hay que tener amistad. Cuando los británicos escalaron el pico más alto del mundo, la hazaña se aclamó como «la conquista del Everest», pero D.T. Suzuki señaló: «Nosotros, los orientales, hubiésemos dicho que habíamos entablado amistad con el Everest». El equipo japonés que escaló el Annapurna, se detuvo deliberadamente a unos ciento cincuenta metros de la cima, lo que provocó que un incrédulo alpinista occidental exclamara: «¡Eso es tener clase!».

El taoísmo busca la armonía con la naturaleza, no el dominio. Su enfoque es ecológico, una característica que indujo a Joseph Needham a decir que China, pese a su atraso en el campo de la teoría científica, había desarrollado mucho antes «una filosofía orgánica de la naturaleza que se aseme-

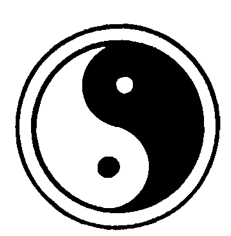
jaba mucho a la que la ciencia moderna se ha visto obligada a aceptar después de practicar el materialismo mecánico durante tres siglos». La actitud ecologista del taoísmo inspiró a muchos arquitectos occidentales, entre los que destacó Frank Lloyd Wright. Los templos taoístas no sobrepasan a los demás edificios, sino que están como incrustados en las montañas, cubiertos por árboles, integrados en el entorno natural. Los seres humanos, en el mejor de los casos, hacen lo mismo. Su más elevado logro es identificarse con el *tao* y dejar que la magia de éste los invada.

Esta actitud de los taoístas con la naturaleza afectó profundamente el arte chino. No es accidental que los mejores períodos del arte chino hayan coincidido con los de un resurgimiento de la influencia taoísta. Antes de coger el pincel y la seda, los pintores solían internarse en la naturaleza y convertirse, por ejemplo, en el bambú que habrían de pintar, y podían permanecer sentados unas horas o catorce años antes de hacer el primer trazo. La palabra china que define la pintura paisajista está compuesta de los radicales de montaña y agua, sugiriendo, el primero, la vastedad y la soledad y, el segundo, la flexibilidad, la resistencia y el movimiento. La presencia humana en lo vasto es tan pequeña, que en estas pinturas hay que buscarla con detenimiento para encontrarla, si es que la hay. Cuando contienen figuras humanas, suelen estar subiendo una ladera con sus bultos a cuestas, montando un búfalo o empujando un bote con una pértiga: el ser haciendo su viaje, con su carga, su colina por escalar, pero rodeado de belleza por todos lados. Los seres humanos no son tan formidables como las montañas ni viven más que los pinos, pero también pertenecen al mundo, al igual que los pájaros y las nubes, y también a través de ellos, al igual que, a través del resto del mundo, fluye el *tao* imperecedero.

El naturalismo taoísta se mezclaba también con una propensión a la naturalidad. Se consideraban tontas la pompa y la extravagancia. Cuando los seguidores de Chuang Tzu le pidieron autorización para celebrar un gran funeral a la hora de su muerte, éste respondió: «El cielo y la tierra son mis féretros interior y exterior. El sol, la luna y las estrellas son mis vestiduras y la creación entera es mi procesión funeraria. ¿Qué más necesito?». La civilización era ridiculizada y lo primitivo, idealizado. Lao Tzu propuso: «Tengamos un país pequeño con pocos habitantes. Dejemos que las personas vuelvan a usar las cuerdas anudadas [para archivar datos]. Dejemos que sus alimentos sean dulces, que sus ropas sean bellas, confortables sus hogares y placenteras sus tareas rústicas». Se desalentaban los viajes porque consideraba que eran inútiles y conducían a la curiosidad ociosa. «La provincia vecina podía estar tan cerca que uno podía oír cantar a sus gallos y ladrar a sus perros. Pero la gente solía envejecer y morirse sin haber estado allí.»[11]

Era esta preferencia por la naturalidad y la simplicidad lo que más distanciaba al taoísmo del confucianismo. Los objetivos básicos de ambas escuelas no diferían mucho, pero los taoístas no toleraban la actitud de los confucianstas hacia dichos objetivos. Los taoístas permanecían impasibles ante todas las expresiones de formalismo, espectáculo y ceremonia. ¿Qué podía esperarse del protocolo o de la estricta observancia de los cánones sociales? Todo el enfoque era artificial, era como un lustre superficial destinado a oprimir y a resquebrajarse. En este sentido, el confucianismo era una prueba de la tendencia humana de enfocar la vida de una manera reglamentada. Todos los sistemas calculados, el intento mismo de ordenar la vida, carecen de sentido; al igual que las distintas maneras de ver la realidad, ninguna de ellas vale lo que A las Tres de la Mañana. ¿Y qué es A las Tres de la Mañana? Una vez, en el estado de Sung, corrían tiempos duros, por lo que el cuidador de los monos se vio obligado a racionarles la comida, y les anunció: «De ahora en adelante se las daré a las tres de la mañana y a las cuatro de la tarde». Pero ante los alaridos de protesta, el cuidador decidió negociar con los monos y finalmente aceptó su propuesta de alimentarlos a las cuatro de la mañana y a las tres de la tarde. Los monos estaban en la gloria por su triunfo.

Otra característica del taoísmo es su noción de la relatividad de todos los valores y, como correlativo, de la identidad de los opuestos. En este aspecto, el taoísmo concuerda con el *yin* y el *yang*, el tradicional símbolo chino cuya expresión gráfica es:



Esta polaridad resume todos los opuestos básicos de la vida: bien y mal, activo y pasivo, positivo y negativo, luz y oscuridad, verano e invierno, masculino y femenino. Pero, aunque las mitades se encuentran en tensión, no se oponen decididamente, sino que se complementan y equilibran entre sí. Cada una invade el hemisferio de la otra, asentándose en los más recónditos escondrijos del territorio de la otra, y al final ambas se disuelven en el círculo que las rodea, el *tao* en su integridad eterna. Dentro de esta integridad, los opuestos no parecen ser más que fases de un permanente proce-

so cíclico, ya que cada una se convierte incesantemente en la otra, intercambiando lugares entre sí. La vida no se mueve hacia delante o hacia arriba para alcanzar algún pináculo, sino que se vuelve hacia sí misma, describiendo un círculo completo, hasta reconocer que todo es uno y que todo está bien.

Los taoístas sostienen que quien medita acerca de este símbolo profundo encontrará que permite acceder mejor a los secretos del mundo que cualquier cantidad de palabras y discusiones. Fiel a su sentido, el taoísmo evita toda dicotomía pronunciada. En este mundo relativo, ninguna perspectiva puede considerarse absoluta. ¿Quién sabe si el camino más largo a casa no resulta ser el más corto? Y también está la relatividad del soñar y el estar despierto. Chuang Tzu soñó que era una mariposa, y durante el sueño no tuvo noción alguna de haber sido jamás otra cosa. Sin embargo, cuando se despertó, se sorprendió al darse cuenta de que era Chuang Tzu. Mas esto le dejó una duda: ¿era de verdad Chuang Tzu que había soñado ser una mariposa o era una mariposa que ahora soñaba con ser Chuang Tzu?

En consecuencia, todos los valores y los conceptos son, en el fondo, relativos para la mente que los contiene. Cuando se sugirió al reyezuelo y a la cigarra que hay pájaros que vuelan cientos de kilómetros sin tomar resuello, ambas estuvieron de acuerdo en que eso es imposible y dijeron: «Nosotros sabemos muy bien que lo más lejos que podemos llegar, aun haciendo el más tremendo esfuerzo, es hasta ese olmo que hay allí y, aun así, no estamos seguros de poder lograrlo siempre, porque a menudo nos caemos a tierra antes de llegar. Todas esas historias sobre volar cientos de kilómetros de una sola vez son simples tonterías».

Desde la perspectiva taoísta ni el bien y mal son opuestos definitivos. Occidente ha tendido a trazar una clara división entre los dos, pero los taoístas son menos categóricos, y refuerzan su postura con la historia siguiente. El caballo de un campesino se escapó. Ante la conmiseración de su vecino, el campesino le dijo: «¿Quién sabe qué es bueno o malo?». Y tuvo razón, porque al día siguiente el caballo regresó acompañado de caballos salvajes con los cuales había trabado amistad. El vecino reapareció, esta vez para felicitarlo por el regalo caído del cielo, pero el campesino repitió: «¿Quién sabe qué es bueno o malo?». Y otra vez tuvo razón, porque al día siguiente su hijo trató de montar uno de los caballos salvajes y se cayó, rompiéndose una pierna. El vecino volvió a expresar su pesar, y recibió nuevamente la anterior pregunta: «¿Quién sabe qué es bueno o malo?». Y el campesino tuvo razón una cuarta vez, porque al día siguiente aparecieron unos soldados para reclutar al hijo, pero lo eximieron por estar herido. Si esto suena

muy parecido al Zen, es como debe sonar, puesto que el budismo, procesado a través del taoísmo, se convirtió en el Zen.

El taoísmo sigue fiel a su principio de relatividad hasta el punto lógico de considerar la vida y la muerte como ciclos complementarios del ritmo del *tao*. Cuando murió la mujer de Chuang Tzu, su amigo Hui Tzu lo visitó para expresarle sus condolencias, pero encontró a Chuang Tzu echado sobre el suelo, con las piernas abiertas, cantando al compás de los golpes que daba sobre un cuenco de madera. El amigo le dijo: «Después de todo, ella vivió devotamente contigo todos estos años, crió a tu hijo mayor hasta que se hizo hombre y envejeció a tu lado. Está mal que no le hayas dedicado ni una lágrima a sus restos, pero que además cantes y tamborilees sobre un cuenco, ¡es demasiado!».

«Me juzgas mal –le dijo Chuang Tzu–. Cuando ella murió yo estaba desesperado, como lo estaría cualquier hombre. Pero después me di cuenta de que, antes de nacer, ella no tenía cuerpo, y vi con claridad que el mismo proceso de cambio que había dado lugar a su nacimiento había producido su muerte. Si alguien está cansado y se acuesta, no lo perseguimos gimiendo y llorando. Ella, a quien he perdido, se ha echado a dormir un rato entre el cielo y la tierra. Gemir y quejarme mientras mi esposa duerme sería negar la ley soberana de la naturaleza. Por eso me contengo.»

También en otras ocasiones Chuang Tzu expresó de forma directa su confianza ante la muerte:

> Existe el mundo,
> la base de mi existencia corporal.
> Me agota con trabajo y obligaciones,
> me da descanso en la vejez,
> me da paz en la muerte.
> Porque quien me dotó de lo que necesité en la vida,
> también me lo dará en la muerte.[12]

No puede sorprendernos el encontrar una postura tan opuesta a la violencia como la taoísta, rayana en el pacifismo. Los siguientes son pasajes del *Tao-te-king* casi semejantes al Sermón de la Montaña.

> Aquél que guíe a un líder de hombres en el uso de la vida
> lo prevendrá contra el uso de las armas para conquistar.
> Hasta las mejores armas son intrumentos de maldad:
> la cosecha de un ejército es un erial de espinas. (cap. 30)

Las armas son las herramientas de la violencia;
todo hombre decente las detesta.
Las armas son las herramientas del miedo;
el hombre decente las evitará,
salvo en extrema necesidad,
y, ante la obligación, las usará
sólo con la máxima precaución.
La paz es el valor más alto [...]
El hombre decente se entrega a la batalla sombrío,
con pena y con gran compasión,
como si asistiera a un funeral. (cap. 31)

En China, si bien puede atribuirse a Confucio el poner a los eruditos a la cabeza de la escala social, el poner a los soldados en el lugar más bajo corresponde por entero al taoísmo. «El camino de una persona vital no es el del soldado.» Sólo alguien «que reconoce a todas las personas como miembros de su propio cuerpo está cualificado para cuidarlos [...] El cielo dota de compasión a aquéllos a quienes no quiere ver destruidos».

La guerra es un asunto sombrío, y el taoísmo se ocupaba de las cuestiones solemnes y sombrías de la vida, pese a mantener siempre un tono de ligereza rayano en la alegría. La perspectiva taoísta tiene un refinamiento, una urbanidad y un encanto que la hacen contagiosa. El *Tao-te-king* destaca: «Aquél que se siente perforado debe de haber sido alguna vez una burbuja». La economía, la franqueza y el buen humor de esta frase son típicos de toda la perspectiva taoísta. La libertad con que el taoísmo enfoca la vida, libre de toda pesadez, lo identifica con el resto de China; pero esta libertad también incluye, como hemos visto, haberse despojado de la tendencia hacia la rigidez y el formalismo del confucianismo. La literatura maoísta está llena de diálogos con confucianistas en los que éstos quedan como engreídos y pedantes. Constituye un ejemplo de ello el que sostuvieron el taoísta Chuang Tzu y el confucianista Hui Tzu al llegar a un puente sobre el río Hao durante un paseo:

–Mira cómo saltan los pececillos por aquí y por allá, a voluntad. Es un placer del que gozan los peces –dijo Chuang Tzu.

–Tú no eres pez –respondió Hui Tzu–. ¿Cómo sabes tú qué es lo que da placer a los peces?

–Tú no eres yo –dijo Chuang Tzu–. ¿Cómo sabes que yo no sé qué es lo que da placer a los peces?

Conclusión

Girando entre sí en círculos como el *yin* y el *yang*, el taoísmo y el confucianismo representan los dos polos autóctonos del temperamento chino. Confucio representa lo clásico, Lao Tzu lo romántico. Confucio subraya la responsabilidad social, Lao Tzu ensalza la espontaneidad y la naturalidad. Confucio se concentra en lo humano, Lao Tzu en lo que lo trasciende. Como dicen los propios chinos, Confucio ronda entre la sociedad, Lao Tzu merodea por el más allá. Algo hay en la vida que nos conduce en una de estas dos direcciones y, sin duda, la civilización china sería más pobre si ninguna de las dos hubiese aparecido.

Existen libros cuya primera lectura produce un hechizo que no se diluye nunca, porque están dirigidos al más profundo "yo" del lector. Para quienes se sientan estimulados por la idea de que, en todas partes y en todo momento, el *tao* está dentro de uno, ese libro hechizante es el *Tao-te-king*. Lo ha sido para la mayoría de los chinos, pero también lo encontró así un poeta estadounidense que lo describió como «la más franca, la más lógica explicación jamás dada acerca de la continuación de la vida, el consejo más lógico para gozarla que jamás se haya dado».[13] Aunque es obvio que nunca se practica a la perfección, sus lecciones de sencillez, franqueza y sabiduría han constituido una guía dichosa para millones de chinos.

> Hay un ser maravilloso, perfecto.
> Existía antes que el cielo y la tierra.
> ¡Qué calmo es!
> ¡Qué espiritual es!
> Está solo y no cambia.
> Gira y gira, pero no por ello sufre.
> Toda vida proviene de él.
> Cual manto, lo cubre todo con amor y,
> sin embargo, no pide honores ni exige ser el Señor.
> Yo desconozco su nombre, y lo llamo Tao, el Camino,
> y me regocijo en su poder.[14]

Lecturas complementarias

Ninguna interpretación de los textos primarios del taoísmo puede ser definitiva, pero el *Tao-te-king* de Stephen Mitchell (Harper & Row, 1989) es, para nuestra época, tan definitivo como cualquier otro de los que co-

nozco. La traducción de D.C. Lau (Nueva York: Penguin Books, 1963) incluye notas eruditas y una útil introducción. La edición de Gia-fu Feng y Jane English (Nueva York: Random House, 1972) contiene fotografías y el texto en chino con una hermosa caligrafía y, además de ser serio, es una obra de arte.

The Way of Chuang Tzu (Nueva York: New Directions, 1965) [*El camino de Chuang Tzu*. Madrid: Debate, 1999], escrito por Thomas Merton, presenta de forma admirable la perspectiva de este atractivo e importante pensador. La obra de Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (Nueva York: Columbia University Press, 1968), contiene los textos completos de Chuang Tzu. [En castellano, estos textos completos se hallan en: *Zhuang Zi. Maestro Chuang Tsé*. Barcelona: Kairós, 1996.]

Lao Tzu and Taoism (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), de Max Kaltenmark, ofrece un buen panorama de las tradiciones taoístas en general.

En la Parte II de *Sufism and Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1984) de Toshihiko Izutsu, hay una de las más interesantes y originales discusiones sobre el taoísmo filosófico. [*Sufismo y Taoismo. Lao Zi y Zhuangzi*. Madrid: Siruela, 1997.]

6. EL ISLAMISMO

Podemos comenzar con una anomalía. De todas las religiones no occidentales, el islamismo es la más próxima a Occidente; más próxima por su situación geográfica, pero también por su ideología, ya que desde el punto de vista religioso pertenece a la familia abrahamista, mientras que el filosófico descansa en los griegos. Pero pese a esta proximidad mental y espacial, el islamismo es la religión que más cuesta entender en Occidente. Un periodista estadounidense escribió: «Ninguna otra parte del mundo es incomprendida por nosotros de forma más desesperante, sistemática y tozuda que esa estructura religiosa, cultural y geográfica conocida como el islamismo».[1]

Aunque esto es irónico, la ironía se explica con facilidad. La proximidad no es garantía de concordia (es trágico, pero hay más crímenes en el entorno familiar que en otros). El islamismo y Occidente son vecinos. Las fronteras comunes han dado lugar a conflictos por límites territoriales que, comenzando por incursiones de ambos lados, crecieron hasta convertirse en venganzas, luchas cruentas y guerras declaradas. Si bien hay un lado más alegre pues, en épocas y lugares distintos, cristianos, musulmanes y judíos vivieron en armonía –como nos recuerda la España mora–, durante gran parte de los últimos mil cuatrocientos años el islamismo y Europa han estado en guerra.[2] El islamismo es una religión interesante para ser debatida en este libro.

Los errores comienzan con el nombre en sí. Hasta hace poco, en Occidente se le llamaba mahometismo, que no sólo es erróneo sino también ofensivo. Es erróneo, dicen los musulmanes, porque Mahoma no creó la religión; la creó Dios –Mahoma fue sólo su portavoz–. Además, el título es ofensivo por cuanto da la impresión de que el islamismo se centra en un hombre y no en un Dios. Que el cristianismo lleve el nombre de Cristo es adecuado, dicen ellos, porque los cristianos creen que Cristo era Dios. Pero llamar mahometismo al islamismo es como llamar sanpaulismo al cristia-

nismo. El nombre de esta religión es islamismo, derivado de la raíz *s-l-m*, cuyo significado primordial es "paz", pero con un segundo sentido de "entrega", por lo que su connotación plena es "la paz que sobreviene cuando la vida de uno está entregada a Dios". Esto convierte el islamismo –junto con el budismo, derivado de *budh* despertar– en una de las dos religiones que reciben su nombre por el atributo que buscan cultivar; en el caso del islamismo, la entrega total de la vida a Dios. Sus adeptos se llaman musulmanes.

Antecedentes

Philip Hitti escribe: «Alrededor del nombre de los árabes brilla ese halo que pertenece a los conquistadores del mundo. No transcurrido un siglo desde que surgieron, se hicieron amos de un imperio que se extendía desde las costas del Atlántico hasta los confines de China, un imperio más grande que el de Roma en su apogeo. En este período de expansión sin precedentes integraron en su credo, su idioma y hasta su tipo físico, más seres extraños a ellos que lo que hasta entonces y desde entonces ha logrado ninguna otra raza, incluidas la helénica, la romana, la anglosajona y la rusa».[3]

En el centro de este engrandecimiento de los árabes estaba su religión, el islamismo. Si nos preguntamos cómo surgió esta religión, la respuesta de alguien ajeno a ella recurrirá a las corrientes sociorreligiosas que discurrían por Arabia en los días de Mahoma para explicar lo que sucedió. Pero la respuesta de los musulmanes es diferente. Según ellos no comienza con Mahoma en la Arabia del siglo VI, sino con Dios. «Al principio creó Dios...», nos dice el Génesis, y el *Corán* coincide. Sólo difiere en que utiliza el nombre de Alá, vocablo formado por la unión de *al* (el artículo definido "el") e *Ilah* (Dios), por lo que Alá significa "el Dios"; no un dios, porque hay uno solo: El Dios. Cuando del término Dios en hebreo *–Elohim–* se suprime el sufijo del plural masculino *–im–*, la pronunciación de las dos palabras es muy parecida.

Dios creó el mundo y, después, a los seres humanos. El nombre del primer hombre fue Adán. Los descendientes de Adán llegaron hasta Noé, que tenía un hijo llamado Sem. De aquí se deriva la palabra semita que, literalmente, quiere decir descendiente de Sem. Al igual que los judíos, los árabes se consideran un pueblo semita. Los descendientes de Sem llegaron hasta Abraham y, hasta allí, nos encontramos en la tradición del judaísmo y del cristianismo. De hecho, parece haber sido el sometimiento de Abra-

ham a la suprema prueba –¿estaría dispuesto a sacrificar la vida de su hijo Isaac?–la que dio su nombre al islamismo. Abraham se casó con Sara pero, al no tener ningún hijo de ella y queriendo tener descendencia, tomó por segunda esposa a Agar. Agar le dio un hijo varón, Ismael, tras lo cual Sara tuvo su propio hijo varón, Isaac. Pero Sara le exigió a Abraham que expulsara a Ismael y a Agar de la tribu. Aquí se produce la primera divergencia entre los relatos coránicos y bíblicos. Según el *Corán*, Ismael se dirigió al lugar donde debía erigirse La Meca. Sus descendientes, que proliferaron por Arabia, se convirtieron en musulmanes, mientras que los de Isaac, que se quedaron en Palestina, eran hebreos y se convirtieron en judíos.

El sello de los profetas

Al seguir el linaje de Ismael en Arabia llegamos hacia finales del siglo VI hasta Mahoma, el profeta a través del cual, según los musulmanes, el islamismo tomó su forma definitiva. Antes de Mahoma habían existido auténticos profetas de Dios, pero él fue el culminante, de ahí que se le llamase «El Sello de los Profetas». Después de él no habrá ningún otro profeta.

El mundo en el que nació Mahoma es descrito por sucesivos musulmanes con una sola palabra: ignorante. La vida en el desierto nunca ha sido serena. La gente apenas sentía obligaciones hacia quienes no pertenecieran a su tribu. La escasez de bienes materiales convirtió el bandolerismo en una institución regional y en demostración de virilidad. En el siglo VI, esta situación caótica en general se agravó por el punto muerto en que se encontraba la política y el fracaso del magistrado en La Meca, la ciudad principal. Las orgías y las borracheras eran habituales, e incontrolable el impulso al juego. La religión del momento, quizás mejor descrita como un politeísmo animista, lo observaba todo desde lejos, pero no intervenía, y poblaba los baldíos de arena con repugnantes duendes llamados *jinn*, o demonios, que, como fantásticas personificaciones de los terrores del desierto, no inspiraban ni sentimientos exaltados ni restricción moral. Las condiciones generales no podían ser más propicias para que se creara un mar de fondo que estalló en súbitas refriegas y luchas cruentas, algunas de las cuales duraron medio siglo. Los tiempos clamaban por un libertador.

Éste nació en la principal tribu de La Meca, la koreish, aproximadamente en el año 570 y se llamó Mahoma, o "muy alabado", nombre que desde entonces es el más utilizado del mundo en los varones. Su infancia estuvo plagada de tragedias, ya que su padre murió pocos días antes de nacer él, su madre cuando él tenía seis años y su abuelo, que lo cuidó tras la

muerte de su madre, cuando había cumplido los ocho. Entonces fue adoptado por un tío. A pesar de que la deteriorada situación económica de éste obligó al joven huérfano a trabajar duro, cuidando el rebaño de su tío, su nueva familia lo recibió con amor.

Se dice que los ángeles de Dios se habían introducido en el corazón de Mahoma y lo habían llenado de luz. La descripción resume su carácter de los primeros años tal como nos es transmitido por la tradición. De corazón puro, y amado en su círculo, se dice que su disposición era dulce y gentil. Dado que sus aflicciones lo habían hecho sensible al sufrimiento humano en todas sus manifestaciones, siempre estaba dispuesto a ayudar a los demás, en especial a los pobres y los débiles. A medida que creció, le concedieron títulos importantes y envidiables, como el de «el Verdadero», «el Recto», «el Fidedigno», por su sentido del honor, del deber y de la fidelidad. Sin embargo, pese a su preocupación por los demás, se mantuvo alejado de ellos en cuanto a perspectivas y modos se refiere, aislado dentro de una sociedad corrupta y degenerada. A medida que pasaba de la niñez a la adolescencia y de ésta a la madurez, las indómitas peleas de sus contemporáneos, las repetidas luchas entre las tribus que frecuentaban las ferias locales y la inmoralidad y el cinismo generales de su tiempo producían en el futuro profeta una reacción de horror y disgusto. De forma silenciosa y cavilante, los pensamientos de Mahoma se dirigían hacia su propio interior.

Cuando se hizo maduro, Mahoma trabajó de caravanero y, a los veinticinco años, entró al servicio de una viuda rica llamada Jadiya. Su prudencia e integridad impresionaron mucho a la dama y, de forma gradual, su relación se hizo más afectuosa y terminó convirtiéndose en amor. Aunque ella era quince años mayor que él, se casaron y fueron una pareja feliz en todos los sentidos. Durante el largo y desolado período que le seguiría, en el cual nadie creería en él, ni siquiera él mismo, Jadiya permaneció a su lado, consolándole y alimentando la escasa llama de la esperanza. Según la tradición, «Dios le confortó por medio de ella, ya que ella le alivió la carga».

Tras su boda transcurrirían quince años de preparación antes de asumir su ministerio. En una montaña llamada Hira, en las afueras de La Meca, había una cueva, y Mahoma, que necesitaba soledad, comenzó a frecuentarla. Dedicado a investigar los misterios del bien y el mal, incapaz de aceptar la vulgaridad, la superstición y el fratricidio que se consideraban normales, «este corazón grande y apasionado, agitándose, ardiendo como una caldera de ideas», buscaba a Dios.[4]

En su búsqueda, los *jinn* del desierto eran irrelevantes, pero no lo era un dios llamado Alá[5] que, adorado por los habitantes de La Meca, aunque no era el único dios, era importante. Alá, creador, proveedor supremo y deter-

minador del destino humano, era capaz de inspirar un auténtico sentimiento religioso y una genuina devoción. Ciertos individuos dedicados a la contemplación, llamados *hanifs*, adoraban exclusivamente a Alá, y Mahoma se contaba entre ellos. A lo largo de vigilias que a veces duraban la noche entera, la realidad de Alá se hizo para Mahoma cada vez más evidente y abrumadora. Horrible y maravilloso, real como la vida, real como la muerte, real como el universo que había ordenado, Alá era mucho más grande (Mahoma estaba convencido) de lo que sus conciudadanos suponían. Este dios, cuya majestad sobrepasó la cavidad de una cueva del desierto y se dispersó por todo el cielo y la tierra, no era por cierto un dios, ni siquiera uno de los dioses más grandes. Era lo que su nombre anunciaba: Él era *el* Dios, era Él y único, Él sin rival. Pronto sonaría desde esta cueva de la montaña la frase más importante del idioma árabe; el grito profundo, electrizante, que había de reunir a un pueblo y hacer estallar su poder hasta los límites del mundo desconocido: *La ilaha illa 'llah!* ¡No hay otro dios más que Dios!

Pero primero al profeta le debía ser encargada su misión, lo que ocurrió alrededor del año 610. Poco a poco, a medida que las visitas de Mahoma a la cueva se le hicieron más urgentes, empezó a cobrar forma el mandato que después consideró que le estaba predestinado. Este mandato fue el mismo que habían recibido Abraham, Moisés, Samuel, Isaías y Jesús. La forma de esta llamada, no importa dónde ni cuándo se produzca, puede variar, pero su esencia es la misma. Una voz del cielo dice: «Tú eres el elegido». En la Noche del Poder, mientras una extraña paz se extendía por la creación y toda la naturaleza miraba a su Señor, en medio de esa noche, dicen los musulmanes, el Libro se abrió para un alma que estaba preparada. Algunos añaden que en el aniversario de esa Noche puede oírse crecer el césped y hablar a los árboles, y que aquéllos que los oyen se convierten en santos o en sabios, porque en esa Noche que retorna cada año uno puede ver a través de los dedos de Dios.[6]

En esa primera Noche del Poder, mientras Mahoma se hallaba tendido en el suelo con su mente en profunda contemplación, se le apareció un ángel con forma humana. El ángel le dijo: «¡Proclama!»,[7] y Mahoma dijo: «No soy un proclamador». Entonces, como contó el propio Mahoma, «el ángel me cogió y me fundió en su abrazo hasta que llegó al límite de mi resistencia». Luego me soltó y de nuevo me dijo: «¡Proclama!». Otra vez le dije: «Yo no soy un proclamador», y él nuevamente me fundió en su abrazo. Cuando de nuevo alcanzó el límite de mi resistencia, dijo: «¡Proclama!», y cuando yo volví a protestar, él me abrazó una tercera vez, y en esta ocasión dijo:

«¡Proclama en el nombre de tu Señor que creó!
Creó al hombre de un coágulo de sangre.
Proclama: Tu Señor es el Más Generoso,
quien enseña por medio de la pluma;
enseña al hombre lo que éste no sabía».

CORÁN 96:1-3

Mahoma, al salir de su trance, se sintió como si las palabras que había oído hubiesen sido marcadas en su alma con un hierro candente. Aterrorizado, se dirigió rápidamente a su casa y tuvo un paroxismo tras otro. Recobrándose, le dijo a Jadiya que se había convertido o en un profeta o en «un poseso, un loco». Al comienzo, ella se resistió a creer en esta disyuntiva, pero al oír la historia completa se transformó en su primera conversa –lo cual, suelen decir los musulmanes, habla bien de su autenticidad, porque si hay alguien que entiende el verdadero carácter de un hombre, es su mujer. «Regocíjate, amado esposo, y siéntete animoso –dijo ella–. Serás el Profeta de este pueblo.»

Podemos imaginar la angustia espiritual, las dudas mentales, las oleadas de inquietudes que siguieron a la experiencia. ¿Era realmente la voz de Dios? ¿Volvería? Y, sobre todo, ¿qué requeriría?

La voz volvió repetidas veces y su orden fue siempre la misma: proclamar. «Oh tú, envuelto en tu manto, levántate y advierte, y glorifica a tu Señor.» La vida de Mahoma dejó de pertenecerle. A partir de aquel momento se la entregó a Dios y a la humanidad, predicando con un propósito inquebrantable las palabras que Dios había de transmitirle durante veintitrés años, pese a las persecuciones, los insultos y los ultrajes incesantes.

El contenido de la revelación será tratado en próximas secciones. Aquí sólo necesitamos hablar de la respuesta que tuvo y señalar que su llamamiento era, por entero, a la razón humana, tomando como guía el discernimiento religioso.

En una época cargada de cosas supranaturales, cuando los milagros se aceptaban como instrumentos de trabajo del santo más corriente, Mahoma se negó a consentir la credulidad humana. A los idólatras sedientos de milagros, que andaban en busca de señales y portentos, Mahoma les aclaró la cuestión: «Dios no me ha enviado para hacer milagros; me ha enviado para predicarlo. ¡Loor a ti, mi Señor! ¿Soy yo algo más que un hombre enviado como un apóstol?»[8] Desde el principio hasta el final, Mahoma se resistió a todo impulso de enaltecer su imagen. «Nunca he dicho que los tesoros de Dios se encontrasen en mis manos, que yo conociera las cosas ocultas o que fuese un ángel. Sólo soy un predicador de las palabras de Dios, el por-

tador del mensaje de Dios a la humanidad.»[9] Si se buscan señales, que no sean de la grandeza de Mahoma sino de la grandeza de Dios, y para encontrar éstas sólo hay que tener los ojos abiertos. Los cuerpos celestiales siguiendo suave y silenciosamente su curso en la bóveda del cielo, el increíble orden del universo, la lluvia que cae para aliviar la tierra resquebrajada, las palmeras dobladas bajo el peso de sus frutos dorados, los barcos que atraviesan los mares cargados de sustentos, ¿pueden ser estas obras de dioses de piedra? ¡Cuán necio es quien pide señales cuando la creación no brinda otra cosa! En una época de credulidad, Mahoma enseñó a respetar el orden incontrovertible del mundo, un respeto que conduciría a los musulmanes a la ciencia antes que los cristianos. Aparte de su ascensión nocturna al cielo, que será mencionada más adelante, Mahoma no reclamaba haber hecho más que un milagro, el *Corán* mismo. Que él solo, con sus propios recursos, hubiese podido producir tal verdad, era una hipótesis naturalista que no podía aceptar.

En cuanto se refiere a la reacción ante su mensaje, fue violentamente hostil (con pocas excepciones). Las razones de la hostilidad pueden resumirse en tres: (1) su absoluto monoteísmo constituía una amenaza para las creencias politeístas y los ingresos considerables que recibía La Meca de los peregrinajes a sus 360 templos (uno por cada año lunar); (2) sus enseñanzas morales exigían poner fin al libertinaje al que se aferraban los ciudadanos, y (3) su contenido social era un desafío para el orden injusto. En una sociedad dividida por las distinciones de clase, el nuevo Profeta predicaba un mensaje intensamente democrático, insistiendo en que a los ojos de Dios todos eran iguales.

Los líderes de La Meca, dado que las enseñanzas de Mahoma no se adaptaban ni a sus gustos ni a sus privilegios, estaban decididos a no tolerarlas. Comenzaron por atacar utilizando el ridículo: risillas socarronas, pequeños insultos y abucheos en tono de mofa. Cuando estos métodos resultaron ineficaces, aplicaron otros más feos: el abuso, la calumnia, la difamación y luego las amenazas francas. Cuando también éstos fracasaron, recurrieron a la persecución abierta. Cubrieron a Mahoma y sus seguidores de tierra e inmundicia mientras rezaban; les arrojaron piedras, les pegaron con varas, los encarcelaron y trataron de que se murieran de hambre negándose a venderles alimentos. Pero todo fue inútil, pues la persecución sólo reforzó la voluntad de los seguidores de Mahoma. Un experto, cuyas palabras tienen un valor añadido porque fue un severo crítico del islamismo, escribió: «Jamás, desde los días en que el cristianismo primitivo despertó al mundo de su sueño, los hombres habían visto surgir nada igual de la vida espiritual, de la fe que soporta sacrificios».[10] El propio Mahoma

sentó las bases para la fidelidad de sus seguidores: en circunstancias de gran peligro continuó predicando en cuerpo y alma, rogándoles a los oyentes, donde los encontrase, que abandonaran sus malos hábitos y se preparasen para el día en que habían de rendir cuentas.

Al comienzo, las probabilidades en su contra eran tan grandes que tuvo pocos conversos: en tres años de un esfuerzo sobrehumano consiguió menos de cuarenta. Pero sus enemigos no pudieron hacer nada para lograr aislar definitivamente el corazón de los mecanos de las palabras de Mahoma y, de forma lenta pero sostenida, un número de personas dotadas de energía, talento y valor se fueron convenciendo de la verdad de su mensaje, y hacia el final de una década eran varios cientos de familias las que le aclamaban como el auténtico portavoz de Dios.

La emigración que condujo a la victoria

La nobleza de La Meca estaba ahora alarmada. Lo que había comenzado como un pretensioso reclamo profético por parte un conductor de camellos medio loco, se había convertido en un serio movimiento revolucionario que amenazaba su propia existencia, y estaban decididos a librarse del perturbador para siempre.

Mahoma, que enfrentaba la crisis más grave de su carrera, recibió la visita de una delegación integrada por destacados ciudadanos de Yatrib, una ciudad situada unos cuatrocientos cincuenta kilómetros al norte de La Meca donde, gracias a los peregrinos y otros visitantes a La Meca, las enseñanzas de Mahoma habían echado raíces. Yatrib era víctima de rivalidades internas que aconsejaban traer de fuera un líder fuerte, y Mahoma parecía ser el indicado. Tras recibir la promesa de la delegación de que adorarían solamente a Alá, que observarían todos los preceptos del islamismo y que obedecerían a su profeta en todo lo que fuera recto y lo defenderían, a él y a sus adeptos, como si fuesen sus propios hijos y mujeres, Mahoma recibió de Dios la señal de aceptar el cargo. Unas setenta familias le precedieron. Cuando los líderes de La Meca se enteraron del éxodo, hicieron todo lo que estaba en su poder para evitar que Mahoma se fuese. No obstante, junto con Abu Bakr, su fiel acompañante, eludió la guardia y emprendió su camino a Yatrib, refugiándose en una gruta al sur de la ciudad. Unos hombres a caballo, que recorrían el campo buscándolos, estuvieron tan cerca de descubrirlos que el acompañante se desesperó. «Somos sólo dos», murmuró, pero Mahoma le respondió: «No, somos tres, porque Dios está con nosotros». El *Corán* concuerda con ello al observar que «Él esta-

ba con ellos», ya que no fueron descubiertos. Tres días después, cuando la búsqueda se había hecho menos intensa, se las ingeniaron para conseguir dos camellos y continuar su peligroso viaje por sendas no frecuentadas hacia la ciudad de destino.

Era el año 622. La emigración, conocida en árabe como la *hijra*, es considerada por los musulmanes como el punto de inflexión en la historia mundial, y por el año en que se produjo se rige su calendario. No pasó mucho tiempo antes de que a Yatrib comenzara a llamársele Medinat al–Nabi, la Ciudad del Profeta, y después, por contracción, simplementa Medina, "la ciudad".

Desde el momento de su llegada a Medina, Mahoma asumió un papel diferente, pues tuvo que dedicarse a la administración en vez de a la profecía. El predicador despreciado se convirtió en un político magistral; el profeta se transformó en un estadista. Lo vemos no como el amo de los corazones de un puñado de devotos, sino como el amo de la vida colectiva de una ciudad, su juez y general, así como también su maestro.

Hasta sus detractores conceden que desempeñó el nuevo papel de modo brillante. Enfrentado a problemas de una complejidad extraordinaria, demostró ser un gran estadista. Su vida como magistrado supremo siguió siendo tan sencilla como lo era en sus días tenebrosos. Vivía en una casa de barro corriente, ordeñaba sus propias cabras y estaba disponible día y noche para atender a los más humildes de su comunidad. A menudo se le veía zurcir sus propias ropas, «ningún emperador con sus tiaras fue obedecido como este hombre vestido con un manto remendado por él mismo».[11] Algunos historiadores musulmanes dicen que Dios le ofreció la llave de los tesoros de este mundo, pero que él la rechazó.

La tradición describe su administración como la combinación ideal de justicia y piedad. En su papel de jefe de Estado y administrador de la vida y la libertad de su pueblo, impartía la justicia necesaria para mantener el orden, castigando a quienes fuesen culpables, pero cuando el daño recaía sobre él mismo, era bondadoso y piadoso hasta con sus enemigos. En general, los medineses lo consideraban un amo a quien era tan difícil no amar como no obedecer porque, como dijo un biógrafo, poseía «el don de influenciar a los hombres y tenía la nobleza de influenciarlos sólo para el bien».[12]

Durante los diez años restantes de su vida, su historia personal se integró en la de la mancomunidad medinesa de la cual él era el centro. Ejerciendo sus dotes de estadista con maestría, unió a las cinco tribus heterogéneas y conflictivas de la ciudad –de las que tres eran judías– en una ordenada confederación. La tarea no fue fácil, pero al final logró despertar

en los ciudadanos un espíritu de cooperación que jamás había tenido la ciudad en toda su historia. Su reputación se extendió y comenzó a llegar gente de todas partes de Arabia para conocer al hombre que había obrado aquel "milagro".

Pero la historia sociopolítica de ese período registra luchas con los mecanos por el control de toda Arabia. Dos años después de la *hijra*, los medineses tuvieron una victoria espectacular sobre un ejército mecano muchas veces mayor, victoria que interpretaron como una clara señal de que los ángeles estaban de su lado. Pero al año siguiente la victoria en la batalla en la que Mahoma mismo fue herido, correspondió a los mecanos. A pesar de que durante dos años no hubo lucha, finalmente los mecanos sitiaron la ciudad de Medina en un último y desesperado esfuerzo por forzar a los medineses a rendirse, pero fracasaron. A partir de aquel fracaso, todo se puso definitivamente a favor de Mahoma, y al cabo de tres años –ocho años después de haber emigrado de La Meca–, el que la había abandonado como un fugitivo regresó a ella como conquistador. Tenía rendida a sus pies la ciudad que le había tratado con crueldad, y también a sus antiguos perseguidores. No obstante, como era típico en él, no se aprovechó de la victoria y perdonó el pasado. En camino hacia la famosa Caaba, un templo de forma cúbica (cuya construcción se atribuye a Abraham) que Mahoma dedicó a Alá y adoptó como el centro del islamismo, aceptó la virtual conversión masiva de la ciudad y luego regresó a Medina.

Dos años después (diez después de la *hijra*), en el año 632 moría Mahoma cuando tenía virtualmente a toda Arabia bajo su control. Ningún otro árabe, con todo el poder de los ejércitos y los cuerpos policiales, había podido unir a sus ciudadanos como lo había hecho él. Antes de terminarse el siglo, sus seguidores habían conquistado Armenia, Persia, Siria, Palestina, Irak, el norte de África y España, y habían atravesado los Pirineos, introduciéndose en Francia. De no haber sido porque fueron derrotados por Carlos Martel en la batalla de Tours, en el año 733, todo Occidente podría ser hoy musulmán. Mahoma, durante su breve lapso de vida mortal, «forjó, con el material poco prometedor de unas tierras que jamás habían estado unidas, un país que, hasta entonces, no había sido más que una expresión geográfica; estableció una religión que desbancó, en grandes territorios, al cristianismo y al judaísmo y que aún hoy aduce tener como adeptos a buena parte de la raza humana; y sentó las bases de un imperio que pronto abarcó dentro de sus amplias fronteras las mejores provincias del mundo civilizado de entonces».[13]

Michael Hart, en su obra *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History* (*Los cien personajes más influyentes de la historia*), si-

túa a Mahoma a la cabeza de su lista. Dice Hart que su «incomparable combinación de influencia secular y religiosa le dan a Mahoma el derecho de ser considerado el personaje más influyente de la historia humana».[14] La explicación que los musulmanes dan a esta opinión es muy simple. Dicen que todo ello fue obra de Dios.

El milagro prevaleciente

La admiración, el respeto y el afecto que sienten los musulmanes por Mahoma es un hecho histórico que impresiona. Lo ven como un hombre que vivió la vida con un alcance excepcional. Mahoma no sólo fue pastor, comerciante, ermitaño, exiliado, soldado, legislador, profeta-predicador-rey y místico, sino que también quedó huérfano, estuvo muchos años casado con una mujer mucho mayor que él, fue, muchas veces, un padre desolado, un viudo y, por último, el marido de muchas mujeres, algunas mucho más jóvenes que él. En todos estos papeles se desempeñó de manera ejemplar. Todo esto tienen en cuenta los musulmanes cuando acompañan su nombre de las palabras, «la bendición y la paz sean contigo». Pero aun así, nunca lo confunden con el centro terrenal de su fe, pues ese lugar está reservado a la biblia del islamismo, el *Corán*.

El significado literal de la palabra árabe *al-qu'ran* (de ahí "*corán*") es recitación. El *Corán*, cumpliendo ese propósito, quizás sea el libro más recitado (y leído) del mundo, pero seguro que es el más memorizado y posiblemente el que más influencia ejerce sobre quien lo lee. Tan grande era el aprecio que Mahoma tenía por su contenido que, como hemos visto, lo consideraba el único milagro de importancia que Dios había obrado a través de él, el «milagro prevaleciente» de Dios, como solía llamarlo. El hecho de que hubiese sido él mismo, que carecía de educación al punto de ser analfabeto (*ummi*) y apenas poder escribir su nombre, quien produjera un libro que contiene el plan básico de todos los conocimientos y que, a la vez, es gramaticalmente perfecto y poéticamente sin par, constituye un reto a la credulidad, opinaba convencido el propio Mahoma y, con él, todos los musulmanes. Mahoma se refirió a esta cuestión con una pregunta retórica: «¿Me pedís un milagro más grande que éste, oh incrédulos, que el haber sido vuestro idioma el elegido para este Libro incomparable, una de cuyas partes avergüenza a vuestra dorada poesía?».

El *Corán*, cuya longitud equivale a cuatro quintas partes del Nuevo Testamento, está dividido en 114 capítulos, o suras, que (con excepción del primer sura corto que figura en las oraciones diarias de los musulmanes)

están dispuestos por orden de longitud decreciente. Por tanto, el segundo sura tiene 286 versos, el tercero, 200, y así hasta el ciento catorce que sólo tiene seis.

Los musulmanes tienden a leer el *Corán* de manera literal. Lo consideran el facsímil terrenal de un *Corán* No Creado, de forma casi exacta a como los cristianos consideran que Jesús fue la encarnación humana de Dios. La comparación que dice «Si Cristo es Dios encarnado, el *Corán* es Dios *enlibrado*» no es elegante pero tampoco es inexacta. El *Corán* creado es la ilustración concreta, en letras y sonidos, de la esencia ilimitada del *Corán* en su Forma No Creada. Por supuesto, esto no implica que haya dos Coranes, sino que el *Corán* creado es la cristalización formal de la realidad infinita del *Corán* No Creado. Se aplican aquí dos niveles de realidad: la Realidad Divina del *Corán* No Creado y la realidad terrenal del *Corán* creado. Cuando se dice que el *Corán* creado es un milagro, el milagro se refiere a la presencia del *Corán* No Creado en las letras y el sonido de su manifestación creada (y, por tanto, en algún modo necesariamente circunscrito).

Mahoma recibió las palabras del *Corán* en segmentos manejables, a lo largo de veintitrés años, a través de voces que al comienzo parecían variar y que a veces sonaban «cual reverberaciones de campanas», pero que de manera gradual se fundieron en una sola voz que se identificó como Gabriel. Mahoma no tenía control alguno sobre las revelaciones; descendían sobre él de forma independiente de su propia voluntad. Cuando las recibía, caía en un estado especial que podía notarse externamente, pues cambiaba tanto su apariencia como su voz. Según él mismo informó, las palabras lo asaltaban como si fuesen sólidas y pesadas: «Porque te cargaremos con una palabra de peso» (73:5; todas las referencias similares de este capítulo son suras y versículo[s] del *Corán*). Una vez descendieron sobre él cuando estaba montado en un camello. El animal intentó en vano soportar el peso añadido, afirmándose sobre sus patas, pero, cuando la revelación terminó, tenía el vientre apoyado sobre la tierra y las patas abiertas. Las palabras que Mahoma exclamaba en estos estados semejantes a trances eran memorizadas por los seguidores y anotadas en huesos, cortezas, hojas y tiras de pergamino, y Dios velaba por la exactitud de todas.

El *Corán* es una continuación del Viejo y el Nuevo Testamento, las revelaciones anteriores de Dios, y se presenta como la culminación de aquéllos: «Hicimos un convenio de antiguo con los Hijos de Israel [y] vosotros no tenéis nada que os guíe hasta que observéis la *Tora* y el Evangelio» (5:70, 68). Esto da derecho a los judíos y a los cristianos a ser incluidos con los musulmanes como «Pueblo del Libro». (Dado que el contexto de la revelación coránica es el Próximo Oriente, no se mencionan las religiones de

otras tierras, pero su existencia está implícita y, en principio, validada, como en los siguientes versos: «Cada comunidad tiene un enviado. [...] Te hemos hablado previamente de algunos enviados, de otros no» ([10:47; 4:164].) No obstante, los musulmanes aducen que el Viejo y el Nuevo Testamento tienen dos defectos de los que carece el *Corán*. En primer término, por razones circunstanciales sólo registran parte de la Verdad y, en segundo lugar, las escrituras judía y cristiana fueron parcialmente viciadas en la transmisión, un hecho que explica las discrepancias ocasionales que hay entre los relatos de éstas y sus equivalentes en el *Corán*. El estar exento de estas dos limitaciones convierte al *Corán* en la revelación final e infalible de la voluntad de Dios. Su segundo capítulo dice de manera explícita: «Ésta es la Escritura exenta de dudas».

Desde fuera las cosas parecen distintas, porque el *Corán* es casi impenetrable desde el exterior. Nadie ha pasado jamás un fin de semana lluvioso, acurrucado en un sofá, leyendo el *Corán*. Carlyle confesó que era «la lectura más ardua que jamás he emprendido; un embrollo pesado, confuso, basto, mal construido. Nada, salvo un sentido del deber, podría lograr que un europeo leyese todo el *Corán*». Sir Edward Gibbon dijo algo por el estilo: «El europeo examinará con impaciencia su interminable rapsodia incoherente de fábulas y preceptos, y de declamación, que rara vez provoca un sentimiento o una idea, que muchas veces repta en el polvo y otras se pierde en las nubes».[15] ¿Cómo hemos de entender la discrepancia del *Corán* cuando se lee desde dentro y desde fuera?

El idioma en el cual fue proclamado, el árabe, nos da la primera pista. Philip Hitti dice al respecto: «No hay en el mundo persona alguna que se sienta tan conmovida por la palabra, hablada o escrita, como un árabe. Parece no haber ningún otro idioma capaz de ejercer sobre las mentes de sus usuarios la influencia irresistible del árabe». Multitudes de gente en El Cairo, en Damasco o en Bagdad pueden ser conmovidas al máximo con palabras que, al ser traducidas, parecen banales. El ritmo, la cadencia melódica, la rima, producen un poderoso efecto hipnótico. Por tanto, el poder de la revelación coránica no reside solamente en el significado literal de sus palabras, sino también en el idioma al cual se incorporó ese significado, incluido su sonido.

El *Corán* fue, desde un principio, un fenómeno vocal; recordemos que «¡debemos *recitar* en el nombre del Señor!». Debido a que el contenido y el recipiente son aquí indisolubles, es imposible que las traducciones puedan transmitir la emoción, el fervor y el misterio que el *Corán* encierra en el original. Ésta es la razón por la que, en marcado contraste con los cristianos que han traducido la *Biblia* a todos los idiomas conocidos, los musulmanes

prefieren enseñar a otros su idioma, en el que creen que Dios habló finalmente con incomparable fuerza y franqueza.[16]

Pero el idioma no es la única barrera que ofrece el *Corán* para los de fuera, porque también el contenido es distinto de todos los demás textos religiosos. A diferencia de las *Upanisads*, no es explícitamente metafísico. Su teología no está basada en relatos dramáticos, como sucede con las epopeyas hindúes, ni históricos, como lo están las escrituras hebreas, así como tampoco se revela Dios en forma humana, como es el caso en los Evangelios y en la *Bhagavad Gita*. Si nos limitamos a las escrituras semíticas, podemos decir que mientras que el Viejo y el Nuevo Testamento son directamente históricos e indirectamente doctrinales, el *Corán* es directamente doctrinal e indirectamente histórico. Dado que el interés primordial del *Corán* es proclamar la unidad, la omnipotencia, la omnisciencia y la piedad de Dios –y de forma correlativa la total dependencia de Él de la vida humana–, los hechos históricos son simples puntos de referencia que, en sí, apenas importan. Esto explica las razones por las que se citan los profetas sin orden cronológico alguno; por las que los hechos históricos son, a veces, relatados de forma tan elíptica que son inteligibles sin comentarios, y por las que las historias bíblicas a las que se refiere el *Corán* son presentadas de modo inesperado, resumido y seco, despojadas de sus características épicas e insertadas como ejemplos didácticos de la infinita variedad de cosas que manifiestan la alabanza de Dios. Cuando lo esencial es ilustrar la relación entre el Señor y sus sirvientes, todo lo demás son comentarios y alusiones.

Quizás nos sintamos menos inclinados a culpar al *Corán* por la extrañeza que sus textos suponen para los extranjeros, si señalamos que las escrituras extranjeras también presentan problemas para los musulmanes. Para mencionar sólo el Viejo y el Nuevo Testamento, los musulmanes expresan su decepción cuando encuentran que ninguno de los dos textos adopta el discurso divino, sino que se limitan a relatar hechos. En el *Corán*, Dios habla en primera persona. Alá se describe a sí mismo y da a conocer sus leyes. En consecuencia, los musulmanes tienden a considerar cada frase del Santo Libro como una revelación separada y a sentir las palabras en sí, incluso sus sonidos, como un medio de gracia. «El *Corán* sólo se documenta a sí mismo. No trata de la verdad; es la verdad».[17] Por contraste, las escrituras judía y cristiana parecen más distantes de Dios porque dan un sentido religioso a los relatos de los hechos en vez de a los pronunciamientos directos de Dios.

El lenguaje directo del *Corán* supone, para el lector, un problema final que no ofrecen otras escrituras porque hacen un mayor uso de la narración

y del mito. Un perspicaz comentarista del *Corán* ilustra este punto de la siguiente manera: «La supuesta incoherencia del texto radica en la desproporción inconmensurable que existe entre el Espíritu [el *Corán* No Creado] y los recursos limitados del lenguaje humano. Es como si una débil amalgama, tal como es el lenguaje del hombre mortal, fuese partida en miles de fragmentos por la presión de la Palabra Divina, o como si Dios, para expresar miles de verdades, dispusiese sólo de una docena de palabras y, en consecuencia, recurriese por fuerza a la utilización de alusiones con sentido, de elipses, de resúmenes y de síntesis simbólicas».[18]

Dejando atrás las comparaciones, es imposible recalcar de manera suficiente la posición central que ocupa el *Corán* en la elaboración de cualquier doctrina islámica. Por ser memorizadas desde la infancia muchas de sus partes, el *Corán* regula la interpretación y evaluación de todos los eventos. Es un memorando para los fieles, un recordatorio para los actos diarios y una fuente de verdades reveladas. Es un manual de definiciones y garantías y, al mismo tiempo, un mapa de carreteras para la voluntad. Por último, es una compilación de máximas para meditar en la intimidad, ahondando incesantemente en el sentido propio de la gloria divina. «La palabra de tu Señor se ha cumplido en verdad y en justicia» (6:115).

Conceptos teológicos básicos

Con unas pocas y sorprendentes excepciones, que se mencionarán, los conceptos teológicos básicos del islamismo son virtualmente idénticos a los del judaísmo y el cristianismo, sus precursores. En esta sección nos limitaremos a los cuatro que mayor importancia revisten: Dios, la Creación, el Ser Humano y el Día del Juicio Final.

Al igual que otras religiones históricas, en el islamismo todo se centra en Dios, su objetivo religioso máximo. Dios es inmaterial y, por consiguiente, invisible. Para los árabes, esto no arroja duda alguna sobre su realidad, puesto que nunca sucumbieron a la tentación –dolorosamente acendrada por las modernas actitudes materialistas– de considerar que sólo es real lo visible: uno de los tributos que el *Corán* rinde a Mahoma es que «él nunca objetó lo Invisible». Como habitantes del desierto, tenían siempre presentes las manos invisibles que dirigían las ráfagas que barrían el desierto y que producían los engañosos espejismos que atraían al viajero hacia su destrucción.

En consecuencia, el *Corán* no introdujo a los árabes en el invisible mundo del espíritu, y ni siquiera en el monoteísmo, puesto que ciertos se-

res, conocidos como *hanifs*, ya habían alcanzado esa posición antes que Mahoma. La innovación introducida por ellos había consistido en quitar los ídolos de la escena religiosa y centrar lo divino en un solo dios indivisible para todos. Es en este sentido en el que la contribución indeleble del islamismo a la religión árabe haya sido el monoteísmo.

Pero debemos agregar inmediatamente, que los musulmanes consideran que el monoteísmo no fue una contribución del islamismo destinada sólo a los árabes, sino a la religión en su totalidad. Las múltiples imágenes del hinduismo se toman como prueba de que nunca llegó a adorar a un solo Dios. El judaísmo estuvo bien instruido a través de su *Shema* –«Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor es Uno»–; pero sus enseñanzas se limitaron al pueblo de Israel. Los cristianos, por su parte, comprometieron su monoteísmo al desafiar a Jesús. El islamismo honra a Jesús como un profeta y acepta su nacimiento virginal; Adán y Jesús son los dos únicos seres creados por Dios en forma directa.[19] No obstante, el *Corán* traza una línea divisoria en lo tocante a la Encarnación y a la Trinidad, viéndolas como inventos que enturbian la distinción entre lo divino y lo humano. En las palabras del *Corán*: «Dicen: "El Compasivo ha adoptado un hijo". Habéis cometido algo horrible, [...] siendo así que no le está bien al Compasivo adoptar un hijo» (3:78, 19:93). A los musulmanes no les agradan las imágenes paternales de Dios, ni siquiera cuando se usan a modo de metáfora. Hablar de los seres humanos como "hijos de Dios" sitúa a Dios en una posición demasiado humana; es antropomórfico.

Cuando se analiza la descripción que se hace en el *Corán* de la naturaleza de Dios, lo primero que sorprende es su poder de inspirar miedo, de atemorizar. En el verso 7:143 se relata la versión coránica de la solicitud de Moisés de ver a Dios, según la cual, cuando Dios, en vez de aparecer ante Moisés se mostró ante una montaña cercana, «la pulverizó y Moisés cayó al suelo fulminado».[20]

Un poder así –es infinito, ya que Dios es omnipotente– inspira miedo, y es justo decir que los musulmanes temen a Alá. No obstante, no es el miedo humillante que puede sentirse ante un tirano caprichoso, sino que más bien, dicen los musulmanes, es la única emoción apropiada –cualquier otra implica negación en el sentido técnico, psicológico de la palabra– cuando el ser humano se enfrenta a la magnitud de las consecuencias que tiene el estar del lado bueno o del lado malo de un universo inflexiblemente moral, un universo en el que, además, las creencias y las convicciones son decisivas porque generan acciones. Si el nihilismo es la disipación de la diferencia, una clase de estabilización moral a través de la entropía, el universo de Alá es su opuesto exacto. El bien y el mal importan. Las opciones tienen

consecuencias, y no tenerlas en cuenta sería tan desastroso como escalar una montaña con los ojos vendados. La posición decisiva que ocupa la creencia en el *Corán* es análoga a la estimación que hace un alpinista del Everest: su majestad es evidente, pero también lo es la de los peligros que encierra. Los errores pueden resultar desastrosos. Las imágenes coránicas del cielo y el infierno no dejan lugar a dudas, pero una vez que se acepta el miedo que inspira la precariedad inherente a la vida, otros temores menos importantes se atenúan.

La segunda raíz que sustenta la palabra islamismo es la paz. Es importante recordar esto, porque el temor divino que inspira Alá condujo a los primeros estudiosos occidentales del *Corán* a pensar que lo privaba de la compasión. Alá era visto como un juez firme y colérico, dominante e implacable. Pero esto es una mala interpretación. La compasión y la piedad de Dios se citan 192 veces en el *Corán*, en comparación con las 17 referencias a su ira y venganza. Él, el Señor de los mundos, también es

> el Santo, el Pacífico, el Fiel, el Guardián de Sus siervos, el Protector de los huérfanos, el Guía de los errrabundos, el Mitigador de toda aflicción, el Amigo de los desconsolados, el Consolador de los afligidos; en Su mano está el bien, y Él es el Señor generoso, el Misericordioso, el Oyente, el Próximo, el Compasivo, el Clemente, el Indulgente, cuyo amor por el hombre es más tierno que el del ave madre por sus hijos.[21]

Gracias a la compasión de Alá, el mundo del Corán es en el fondo un mundo de alegría en el que hay aire, y sol, y confianza, no sólo en la justicia final sino también en la ayuda a lo largo del camino y en el perdón para el contrito.

> ¡Por la mañana!
> ¡Por la noche cuando reina la calma!
> Tu Señor no te ha abandonado ni aborrecido.
> Sí, la otra vida será mejor para ti que ésta.
> Tu Señor te dará y quedarás satisfecho.
> ¿No te encontró huérfano y te recogió?
> ¿No te encontró extraviado y te dirigió?
> ¿No te encontró pobre y te enriqueció? (93:1-8)

El musulmán, bajo el amparo del cielo misericordioso de Dios, puede en cualquier momento elevar su corazón y su alma a la presencia divina a fin de recibir allí la fuerza y la orientación para seguir el problemático cur-

so de la vida. El acceso está abierto porque, aunque lo humano y lo divino son infinitamente diferentes, no los separa barrera alguna.

> ¿No está Él más cerca que la vena de tu cuello? No necesitas elevar la voz, porque Él conoce el susurro secreto y lo que hay en lo más oculto [...] El sabe lo que hay en la tierra y en el mar. No cae una hoja sin que Él lo sepa, no hay grano en las tinieblas de la tierra, no hay nada verde, no hay nada seco, que no esté en una escritura clara. (6:12, 59)

Ahora podemos dedicarle atención a la Creación, nuestro segundo concepto teológico. Abundan en el *Corán* las descripciones líricas del mundo natural, pero debe señalarse que ese mundo no se presenta, como lo sugieren los textos hinduistas, como surgido de lo divino por medio de algún proceso de emanación inherente, sino como creados por un acto deliberado de la voluntad de Alá: «[Él] ha creado los cielos y la tierra» (16:3). Este hecho tiene dos consecuencias importantes. La primera consiste en que el mundo de la materia es real e importante. Aquí reside una de las fuentes de la ciencia islámica que floreció como en ninguna otra parte del mundo, mientras Europa se hallaba sumida en las tinieblas del comienzo de la Edad Media. La segunda consecuencia es que, por ser obra de Alá, que es perfecto tanto en bondad como en poder, el mundo material también debe ser bueno. «No ves ninguna contradicción en la creación del Compasivo. ¡Mira otra vez! [...] tu mirada volverá a ti cansada, agotada» (67:4). Nos topamos aquí con una confianza en los aspectos materiales de la vida y la existencia que encontraremos que comparten las otras dos religiones de origen semítico, el judaísmo y el cristianismo.

La más importante de las creaciones de Dios es el ser humano, cuya naturaleza, según la define el *Corán*, es nuestro tercer sujeto doctrinal. «[Él] ha creado al hombre», leemos en el sura 16:4, y lo primero que notamos acerca de esta creación es su constitución sólida. Esto podría haber sido inferido, dado su Creador, pero el *Corán* lo expresa de forma explícita: «Hemos creado al hombre dándole la mejor complexión» (95:4). La palabra coránica para la naturaleza humana en su original establecido por Dios es *fitra*, y no ha sido manchada por ninguna caída catastrófica. En lo que más se aproxima el islamismo a la doctrina cristiana del pecado original es en su concepto de *ghaflah*, u olvido. De hecho, los seres humanos se olvidan de su origen divino, error que debe ser corregido repetidas veces, pero su naturaleza fundamental es inalterablemente buena, por lo cual tienen derecho a la dignidad y a una sana imagen de sí mismos.

Reconocida la vida como un regalo de su Creador, podemos ver ahora

sus obligaciones, que son dos. La primera es la gratitud por la vida que se ha recibido. En árabe, el término "infiel" define más a «quien carece de gratitud» que a quien no cree. Cuanta más gratitud sienta una persona, más natural le parecerá permitir que el don que ha recibido fluya por su propia vida y se transmita a los demás, porque acapararlo sería tan antinatural como tratar de contener una catarata. El ingrato, dice el *Corán*, «cubre» y «oculta» las bendiciones de Dios, con lo cual no puede disfrutar la relación con el Creador que se le brinda en cada momento.

La segunda obligación nos recuerda el nombre de esta religión. En los párrafos introductorios de este capítulo decimos que islamismo significa rendirse, pero ahora necesitamos explorar este atributo con más profundidad.

La idea de rendirse está tan cargada de connotaciones militares que hay que hacer un esfuerzo consciente para notar que puede significar también la entrega decidida de uno mismo a una causa o a la amistad y al amor. William James nos muestra cuán esencial es la entrega en todas las religiones.

> Cuando todo está dicho y hecho, nos encontramos al final en absoluta dependencia del universo; y nos sentimos impulsados y presionados a hacer sacrificios y a entregarnos de alguna manera, ponderada y aceptada deliberadamente, como si fuesen nuestras únicas posiciones permanentes de reposo. Pero en aquellos estados mentales desprovistos de religión, la entrega se presenta como una imposición necesaria y el sacrificio se realiza, en el mejor de los casos, sin quejas. Por el contrario, en la vida religiosa, la entrega y el sacrificio están positivamente unidos: incluso se añaden ofrendas innecesarias con el fin de que la felicidad pueda ser mayor. Así, la religión permite hacer con facilidad y felicidad lo que, de todos modos, es necesario.[22]

A esta descripción de las virtudes de la entrega podemos agregar, en términos islámicos, que ser un esclavo de Alá es ser libre de otras formas de esclavitud que son degradantes, como la de la codicia, la ansiedad o el deseo de una posición personal. También nos ayuda aquí alternar la palabra "entrega" con "compromiso" porque, además de no estar asociada a lo militar, nos sugiere un avance más que un abandono. Con esta palabra *in mente* el islamismo surge como una religión que apunta al compromiso total, un compromiso en el que nada se oculta a lo Divino. Esto explica el porqué Abraham es, con mucho, el personaje más importante en el *Corán*, ya que pasó la máxima prueba al demostrar que estaba dispuesto a sacrificar a su propio hijo si así le era requerido.

Otras dos características del ser humano permiten hacer una transición adecuada a nuestra última doctrina teológica, el Día del Juicio Final, porque es allí donde se perfilan con mayor nitidez la individualidad del alma y su libertad.

Para comenzar con la primera diremos que, al abordar el islamismo –como lo hacemos en este libro– desde el "no-Yo" del budismo y el ser social del confucianismo, nos sorprende el énfasis que pone el *Corán* en la individualidad del ser: su calidad de única y la responsabilidad que recae sólo en ella. En la India, el espíritu cósmico que todo lo invade está próximo a devorar al ser individual y, en China, el ser es tan ecológico que es difícil determinar dónde empieza y dónde acaba. El islamismo y sus aliados semíticos revierten esta tendencia, y consideran la individualidad no sólo real, sino, en principio, buena. El valor, la virtud y la satisfacción espiritual se obtienen con el desarrollo de las potencialidades que son exclusivamente inherentes a uno mismo; de modo no instrascendente, esas posibilidades difieren de las de cada uno de todos los demás seres que hayan vivido hasta hoy y que vivan en el futuro. Como escribió un importante filósofo nusulmán: «Este inexplicable centro de experiencia finito es el hecho fundamental del universo. Toda vida es individual; no existe la vida universal. Dios mismo es individual; Él es el individuo más único».[23]

La individualidad del ser humano es imperecedera, ya que una vez creada, no muere jamás. Pero nunca se siente con mayor agudeza esta diferencia que en el Día del Juicio Final. «Oh, hijo de Adán, morirás solo y entrarás a la tumba solo, y resucitarás solo y es contigo a solas que se hará el ajuste de cuentas» (Hasan al-Basri).

Este ajuste de cuentas y su correlativo, la responsabilidad, conducen directamente a la cuestión de la libertad del alma, y debe admitirse que, en el islamismo, la libertad humana está en tensión con la omnipotencia de Dios, que apunta hacia la predestinación. La teología islámica ha luchado incesantemente con esta tensión sin lograr resolverla de forma racional, y concluye que los modos de operar de la Voluntad Divina siguen siendo un misterio para los humanos, a quienes no obstante se les concede suficiente libertad y responsabilidad para tomar genuinas decisiones morales y espirituales. «Quien peca, peca, en realidad, en detrimento propio [...] Quien se extravía, se extravía, en realidad, en detrimento propio» (4:111; 10:103).

En lo que se refiere al juicio en sí, los musulmanes consideran que es una de las ilusiones de la modernidad el que podamos, por decirlo así, evadirnos calladamente, sin ser notados, mientras llevemos (según nuestra propia opinión) vidas decentes e inofensivas y no llamemos la atención. Es el despojarse de todas esas ilusiones de seguridad lo que caracteriza la doc-

trina del Juicio Final y su anticipación en el *Corán*. «Cuando el sol sea oscurecido, cuando las estrellas pierdan su brillo, cuando las montañas sean puestas en marcha [...] cuando los mares sean hinchados [...] cada cual sabrá lo que presenta» (81, *passim*). Es teniendo en cuenta estos antecedentes como el *Corán* presenta la vida como una oportunidad breve, pero inmensamente preciosa, de hacer una elección para siempre. En ello reside la urgencia que inspira todo el libro. La oportunidad de resucitar aunque sea por un día para hacer buen uso de sus posibilidades es algo que "los perdedores", enfrontadas a su ajuste de cuentas, apreciarían más que cualquier otra cosa mientras estuviesen vivos (14:14).

Según los resultados del ajuste de cuentas, el alma se irá al cielo o al infierno, que en el *Corán* se describen con una imaginación vívida, concreta y sensual. Las masas de fieles los consideran lugares reales, acaso como consecuencia inevitable de las descripciones mismas. En el cielo se ofrecen fuentes, frescos lugares sombríos y huríes castas en jardines por los que fluyen ríos, alfombras, cojines, copas de oro y comidas y bebidas suntuosas. En el infierno hay vestimentas de fuego, bebidas abrasadoras, mazas de hierro y llamas que parten las rocas en fragmentos. Decir que estas cosas no son más que símbolos de mundos póstumos –más correctamente considerados como condiciones póstumas de experiencia– no es explicarlas, pero el objetivo del *Corán* es presentar el más allá en imágenes muy vívidas para «que los corazones de los que no creen en la otra vida se vean atraídos a ello» (6:113). La intensidad del contraste entre el cielo y la tierra está destinada a sacar al oyente o al lector del *Corán* del letargo inducido por el *ghaflah*, el olvido.

El artilugio funciona en períodos de conciencia y renacimiento espirituales. Quizás sea menos efectivo en estos tiempos modernos para el musulmán más universal. En defensa de las interpretaciones alegóricas de las imágenes, los musulmanes liberales citan al propio *Corán*: «Algunas de sus *aleyas* [versículos] son unívocas y constituyen la *Escritura Matriz*; otras son equívocas» (3:5). También en apoyo de los puntos de vista menos materialistas del paraíso se cuenta la afirmación de Mahoma de que, para los favorecidos, «el ver el rostro de Dios día y noche [es] una felicidad que superará todos los placeres del cuerpo, al igual que el océano supera una gota de sudor».[24] Pero sean cuales sean las diferencias de interpretación, la creencia que une a los musulmanes en lo tocante a la vida después de la muerte consiste en que cada alma tendrá que asumir la responsabilidad de sus actos en la tierra y que su futuro dependerá de cómo haya cumplido los mandatos de Dios. «Hemos asignado a cada hombre su suerte, y el día de la Resurrección le sacaremos una *Escritura* que encontrará desenrollada» (17:13).

A modo de punto final, podemos decir que, si todo lo citado sobre el juicio aún parece dar a Dios un papel demasiado castigador, podemos recurrir a los versículos del *Corán* para desvincular por completo a Alá de todo lo relativo al juicio: las almas se juzgan a sí mismas. Lo que se quema con la muerte son las defensas de los intereses propios, forzando al ser a ver con total objetividad cómo ha vivido su propia vida. A la instransigente luz de esa visión, donde no quedan rincones oscuros u ocultos, son los propios actos los que acusan o confirman. Una vez que se extrae el alma del dominio de las mentiras, las falsedades con que se había protegido se convierten en llamas, y la vida que llevaba, en la túnica de Neso.

Dios, la Creación, el Ser Humano y el Día del Juicio Final son los cuatro sostenes de las enseñanzas del *Corán*. Sin embargo, pese a su importancia, el *Corán* es «un libro que hace más hincapié en los hechos que en las ideas» (Muhammad Iqbal) y es en estos hechos en los que centraremos nuestra atención en las dos próximas secciones.

Los Cinco Pilares

Si se le pidiera a un musulmán que resumiese cómo debe vivir la gente según le aconseja el *Corán*, la respuesta podría ser: El *Corán* les enseña a ir por la vía recta. La frase procede del primer sura del *Corán*, que se repite muchas veces en los cinco rezos diarios de los musulmanes.

> ¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso!
> Alabado sea Dios, Señor del universo,
> el Compasivo, el Misericordioso,
> dueño del Día del Juicio.
> A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos.
> Dirígenos por la vía recta,
> la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido
> en la [Tu] ira, ni de los extraviados.

Suele decirse que este sura es el pulso de la respuesta de los musulmanes a Dios. Pero la pregunta es ¿por qué "la vía recta"? Una respuesta es obvia: la vía recta no está torcida ni corrompida. Sin embargo, la frase contiene otro significado que se refiere a algo que distingue al islamismo. La vía recta es directa; es abierta y explícita. Comparada con otras religiones, la islámica describe la forma de vida que propone; la señala con precisión y la fija con claros mandatos. Todos los tipos de actos importantes están

clasificados en una escala que va desde "prohibido" hasta "obligatorio", pasando por "indiferente", lo que le da a esta religión un carácter único de definición y permite que los musulmanes sepan a qué atenerse. Esto constituye, a juicio de ellos mismos, una de las fuerzas del islamismo.

Según los musulmanes, las revelaciones de Dios a la humanidad se hicieron en cuatro grandes momentos. En el primero, Dios reveló la verdad del monoteísmo, la unicidad de Dios, a través de Abraham. En el segundo, Dios reveló los Diez Mandamientos a través de Moisés. En el tercero, Dios reveló la Regla de Oro –no hagas a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti– a través de Jesús. Los tres profetas fueron mensajeros auténticos; cada uno introdujo características importantes de la vida según era dirigida por Dios. Pero aún quedaba una interrogante: *¿Cómo* debemos amar a nuestro prójimo? Cuando la vida se complicó, hizo falta tener intrucciones para responder a esta pregunta, y el *Corán* las suministró: «La gloria del islamismo consiste en haber incorporado los hermosos sentimientos de Jesús en leyes definitivas».[25]

¿Cuál es, entonces, el contenido de esa vía recta que explica los deberes humanos? Dividiremos nuestra presentación en dos partes. En esta sección consideraremos los Cinco Pilares del islamismo, los principios que regulan la vida privada de los musulmanes en cuanto se refiere a Dios. En la sección siguiente trataremos las enseñanzas sociales del *Corán.*

El primero de los Cinco Pilares es el credo del islamismo, o la confesión de fe conocida como *Shahadah.* Todas las religiones tienen directrices para orientar la vida de sus feligreses. El islamismo no desperdicia palabras. Su credo, breve, simple y explícito, consiste en una sola oración: «No hay otro dios más que Dios, y Mahoma es Su profeta». En la primera parte de este pronunciamiento se anuncia el principio cardinal del monoteísmo: «No hay otro dios más que Alá». No hay otro dios más que *el* Dios, o, para ponerlo más directo aún, no hay otro Dios más que *Dios*, porque el término no es un sustantivo común que abarque una clase de objetos, sino un nombre propio que designa a un ser único y sólo a él. Con la segunda parte –«Mahoma es Su profeta»–, la fe islámica da autenticidad a Mahoma y validez al libro que él transmitió.

Al menos una vez en la vida, los musulmanes deben decir el *Shahadah* de manera correcta, lenta, pensativa, en voz alta, con plena comprensión y con sentida convicción. De hecho, los musulmanes lo dicen con frecuencia, en especial la primera parte, *La ilaha illa 'llah.* En momentos de crisis y cuando se sienten abrumados por las amenzas del mundo, sin exceptuar la proximidad de la muerte, surgirá de sus labios «No hay otro Dios más que Dios». «Un hombre piadoso, sobrecogido por la ira, parecerá haber

sido detenido de repente en su camino al recordar el *Shahadah* y, por decirlo así, se ensimismará, poniendo una gran distancia entre su persona y las emociones turbulentas. Una mujer que grita durante el parto, al recordar a Dios, se callará, y un estudiante ansioso, inclinado sobre su escritorio durante un examen, levantará la cabeza y pronunciará estas palabras, y todos los presentes exhalarán un quedo suspiro de alivio. Ésta es la respuesta final a todas las preguntas.»[26]

El segundo pilar del islamismo es la oración canónica, en la cual el *Corán* insta al fiel a "ser constante" (29:45).

A fin de mantener sus vidas en perspectiva, los musulmanes son exhortados a orar con constancia. Esta práctica es, según el *Corán*, la más difícil de aprender por parte de la gente, porque, aunque es obvio que son seres humanos, por no haberse creado a sí mismos ni haber creado sus mundos, parecen no comprender bien este concepto y siguen considerándose el centro de todas las cosas, como si ellos mismos fuesen las leyes que las rigen, y esto produce estragos. Cuando preguntamos por qué rezan los musulmanes, una de las contestaciones es: como respuesta al impulso natural de la vida de agradecer su propia existencia; pero la otra, más profunda, es la que corresponde a la apertura de este párrafo: para mantener sus vidas en perspectiva –para verlas con objetividad, los cual implica reconocer la condición humana ante su Creador–. En la práctica, esto se reduce a someter la voluntad propia a la de Dios (islamismo) como derecho soberano de Éste.

¿Con cuánta frecuencia deben orar los musulmanes? En el *Corán* se ilustra este aspecto como sigue.

Uno de los sucesos cruciales en la vida de Mahoma fue su afamada Ascensión Nocturna al Cielo. Una noche del mes de Ramadán, Mahoma desapareció montado en un blanco corcel alado que lo llevó primero a Jerusalén y luego, atravesando los siete cielos, a la presencia de Dios, quien le dijo que los musulmanes debían orar cincuenta veces por día. En su regreso a la tierra, Mahoma se detuvo en el sexto cielo, donde comunicó la orden a Moisés, quien no podía creerlo. «¡Cincuenta veces por día! –dijo Moisés–. Debes estar bromeando. Nunca podrán hacerlo. Vuelve y negocia.» Así lo hizo Mahoma, y regresó con el número reducido a cuarenta, pero Moisés no quedó satisfecho y le dijo: «Yo conozco a esa gente; vuelve a negociar». Esto se repitió cuatro veces más, con lo cual el número de rezos disminuyó a treinta, luego a veinte, a diez y por último a cinco. Pero incluso este último número le pareció excesivo a Moisés, quien dijo: «Tu gente es incapaz de orar cinco veces al día. Yo he puesto a prueba a la gente antes que tú y me he empeñado a fondo para convencer a [los hijos] de Israel, de modo que regresa a ver a tu Señor y pídele que alivie la carga de

tu gente». Pero esta vez Mahoma se negó, diciendo: «Le he rogado a mi Señor hasta el punto de sentirme avergonzado, pero ahora estoy satisfecho y lo acepto», por lo que el número quedó fijado en cinco.[27]

También quedaron establecidos los momentos en que debe orarse: al levantarse, cuando el sol está en su cenit, cuando está a medio descenso, cuando se pone, y antes de acostarse. Pero el horario no es estrictamente obligatorio. El *Corán* dice de forma explícita que, por ejemplo, «Cuando estéis de viaje, no hay inconveniente en que abreviéis el *azalá* [rezo], si teméis un ataque de los infieles». No obstante, en condiciones normales deben cumplirse los cinco rezos. Aunque el islamismo no señala un día santo de forma distintiva, como el sábado para los judíos y el domingo para los cristianos, el que más se aproxima a serlo es el viernes. Pese a que el islamismo no hace tanto hincapié como el judaísmo y el cristianismo en cuanto a la asistencia a las mezquitas para orar, espera que los adeptos acudan a ellas cuando puedan, pero presiona para que lo hagan los viernes a mediodía. Quienes han visitado tierras musulmanas dan fe de que uno de los espectáculos religiosos más impresionantes que existen es ver a los musulmanes, hombro a hombro, en una mezquita apenas iluminada, arrodillarse y postrarse repetidas veces vueltos hacia La Meca.

En un principio, los musulmanes oraban en dirección a Jerusalén, pero una revelación posterior les indicó que debían hacerlo en dirección a La Meca, y el hecho de que lo hagan al unísono en todo el mundo les proporciona una sensación de participar en una cofradía mundial, aun cuando oren en solitario. El *Corán* no da más directrices que la de la dirección en la que se debe orar, pero las enseñanzas y las prácticas de Mahoma llenan los vacíos. El lavado para purificar el cuerpo, y simbólicamente el alma, precede a la oración, que se inicia en una postura erecta, digna, y se culmina arrodillándose y tocando el suelo con la frente. En esta última postura el orante alcanza su momento más sagrado por su doble simbolismo: el cuerpo está en posición fetal, listo para volver a nacer, y también el espacio que ocupa está reducido al máximo, lo que implica la insignificancia humana ante lo divino.

Los temas corrientes de la oración en sí son la alabanza, la gratitud y la rogatoria. Según un dicho musulmán, los pájaros elevan su mirada al cielo en señal de gratitud cada vez que beben una gota de agua. Lo mismo hacen los musulmanes al menos cinco veces al día.

El tercer pilar del islamismo es la caridad. Las cosas materiales son importantes en la vida, pero algunas personas tienen más que otras. ¿Por qué? El islamismo no se interesa por esta pregunta teórica; en su lugar, trata de forma pragmática lo que debe hacerse acerca de esta disparidad con una

respuesta simple: aquellos que poseen mucho deben ayudar a aliviar la carga de los menos afortunados. Éste es un principio que han adoptado las democracias del siglo XX en sus conceptos del estado de bienestar. El *Corán* introdujo este principio básico en el siglo VII al prescribir un impuesto gradual sobre los pudientes para aliviar las circunstancias de los menos afortunados.

Dejando de lado los detalles, el *Corán* fijó el impuesto en el dos por ciento. En comparación con el diez por ciento del judaísmo y el cristianismo (que no son de estricta comparación, ya que se destinan más al mantenimiento de las instituciones religiosas que a aliviar las condiciones humanas), esta cifra parece modesta, hasta que descubrimos que no sólo se refiere a los ingresos sino también a las posesiones. Los pobres no deben nada, pero los de las clases media y superior deben distribuir a los pobres, todos los años, una cuadragésima parte del valor de todo lo que poseen.

¿Y a quiénes de entre los pobres debe distribuirse este dinero? También esto está prescrito: a quienes tienen necesidades inmediatas; a los esclavos que se hallan en el proceso de comprar su libertad; a los morosos que no pueden pagar sus deudas; a los foráneos y a los caminantes; a aquéllos que recogen y distribuyen las limosnas.

El cuarto pilar del islamismo es la observancia del Ramadán, mes del calendario islámico que se considera santo porque fue entonces cuando Mahoma tuvo su revelación inicial y cuando (diez años después) hizo su histórica migración de La Meca a Medina. Para conmemorar estas dos grandes ocasiones, los musulmanes en buenas condiciones físicas (quienes no están enfermos, ni participan en crisis, como la guerra, ni se encuentran inevitablemente de viaje) hacen ayuno durante el Ramadán. Desde que comienza a amanecer hasta que el sol se pone, no pasan por sus labios ni comida, ni bebida, ni humo de tabaco y, pasada la puesta del sol, pueden alimentarse con moderación. Como el calendario musulmán es lunar, el Ramadán no cae todos los años en la misma época. Cuando cae en invierno, las exigencias no parecen excesivas, pero cuando lo hace en el tórrido verano es un sacrificio mantenerse activo durante los largos días estivales sin beber ni una sola gota de agua.

¿Por qué lo exige el *Corán* entonces? De un lado, porque el ayuno hace pensar al ser humano, como puede atestiguarlo todo judío que haya observado el del Yom Kippur.* De otro, porque ayuda a disciplinarse, dado que quien puede tolerar las exigencias que impone tendrá menos dificultad en

* Día de la Expiación. *(N. de la T.)*

controlar las demandas de sus apetitos en otras ocasiones, y porque subraya la dependencia de Dios. Se dice que los seres humanos, pese a ser tan frágiles como los pétalos de la rosa, se dan aires y se vuelven presuntuosos, pero el ayuno les recuerda su fragilidad y su dependencia. Y por último, porque el ayuno reaviva la compasión. Sólo quienes han pasado hambre saben lo que significa tener hambre, y quienes ayunan veintinueve días del año estarán mejor preparados para escuchar con mayor atención cuando les aborda alguien que tiene hambre.

El quinto pilar del islamismo es el peregrinaje. Se espera que quien se encuentra en buenas condiciones físicas y económicas acuda una vez en la vida a La Meca, donde se produjo la revelación culminante de Dios. Aunque el propósito básico de este peregrinaje es incrementar la devoción del peregrino hacia Dios y su voluntad revelada, el hacerlo tiene beneficios adicionales. Por ejemplo, es un recordatorio de la igualdad humana. Al llegar a La Meca, los peregrinos se quitan sus ropas habituales, que reflejan su situación social, y visten dos simples túnicas. De esta manera, todos se acercan al foco central del islamismo vistiendo de igual forma, por lo que el príncipe y el pobre se presentan ante Dios como seres humanos indivisibles. El peregrinaje también presta un servicio útil a las relaciones internacionales porque reúne a gente de varios países, con lo cual demuestra que comparten una lealtad que supera a la que tienen por sus países y sus grupos étnicos. Además, recogen información sobre otras tierras y otros pueblos, y regresan a sus hogares con una mejor comprensión de los demás.

Los cinco pilares del islamismo consisten en cosas que hacen los musulmanes para mantener viva su religión. Pero también hay cosas que no deben hacer, como jugar, robar, mentir, comer cerdo, beber alcohol y ser sexualmente promiscuos, y hasta quienes incumplen estas reglamentaciones reconocen que sus actos son transgresiones.

Con excepción de la caridad, los preceptos que hemos considerado en esta sección conformaron la vida personal de Mahoma. Ahora veremos las enseñanzas sociales del islamismo.

Las enseñanzas sociales

«¡Hombres, escuchad mis palabras y acogedlas en vuestros corazones! Sabed que cada musulmán es hermano de todos los musulmanes y que sois una hermandad.» Estas palabras notables que pronunció el Profeta durante su "peregrinación de despedida" a La Meca, poco antes de morir, resume uno de los ideales más elevados y más enfatizados del islamismo. En los dos úl-

timos siglos, la intrusión del nacionalismo ha desbaratado este ideal en el plano político, pero en el plano comunal ha permanecido más bien intacto. Un destacado estudioso del islamismo escribió: «Hay algo en la cultura religiosa del islamismo que inspira, hasta en el más humilde campesino o vendedor ambulante, una dignidad y una cortesía para con los demás que jamás ha sido superada, y rara vez igualada, en otras civilizaciones».[28]

Si examinamos la diferencia entre la Arabia de antes y la de después de Mahoma, nos vemos forzados a preguntarnos si la historia ha sido testigo de un progreso moral comparable entre tanta gente y en tan corto tiempo. Antes de Mahoma, la violencia entre las tribus era virtualmente ilimitada. Las flagrantes desigualdades en riquezas y posesiones se aceptaban como un orden natural de las cosas. Las mujeres eran consideradas más como posesiones que como seres humanos. Más preciso que decir que un hombre podía tener un número ilimitado de esposas, sería decir que sus relaciones con las mujeres eran tan casuales que, sin contar su primera esposa, y acaso la segunda, poco tenían de matrimoniales. El infanticidio era cosa común, en especial con las niñas. Ya se han mencionado el alcoholismo y el juego a gran escala. Sin embargo, en medio siglo hubo un cambio notable en el plano moral en relación con todos estos aspectos.

Uno de los elementos que ayudó a lograr este casi milagro es una característica del islamismo que ya hemos mencionado, su explicitud, que según los musulmanes tiene como objetivo básico, en las relaciones interpersonales, el señalado por Jesús y otros profetas: el amor entre hermanos. Lo que distingue al islamismo no es su ideal, sino la forma detallada con que explica cómo alcanzarlo, cuya teoría ya hemos visto. Si Jesús hubiera vivido más tiempo, o si los judíos hubiesen tenido más poder en aquel entonces, Jesús podría haber sistematizado más sus enseñanzas, pero tal como ocurrieron las cosas, dejó su trabajo «inacabado. La sistematización de las leyes morales era tarea reservada a otro Maestro».[29] El *Corán* es este maestro posterior, pues además de ser un guía espiritual, es un compendio legal. Cuando a sus innumerables prescripciones se añaden las apenas menos autoritarias *hadith* –tradiciones basadas en lo que Mahoma hizo o dijo de propia iniciativa–, no es de sorprender que el islamismo sea la más explícita de las religiones semíticas en el plano social. Los occidentales que definen la religión en términos de una experiencia personal no podrían jamás ser entendidos por los musulmanes, cuya religión les exige establecer un tipo concreto de orden social. El islamismo une, de forma inseparable, la fe a la política, la religión a la sociedad.

El alcance de la ley islámica es enorme, pero para nuestros propósitos será suficiente resumir sus disposiciones en cuatro campos de la vida colectiva.

1. Economía. El islamismo es profundamente consciente de los fundamentos físicos de la vida. Hasta que el cuerpo no haya satisfecho sus necesidades, no florecerán inquietudes más elevadas. Cuando uno de los seguidores de Mahoma se dirigió a él diciéndole: «Mi madre ha muerto. ¿Cuál es la mejor limosna que puedo ofrecer por el bien de su alma?», el Profeta, pensando en el calor del desierto, contestó de inmediato: «¡Agua! Cava un pozo en su nombre y da de beber al sediento».

Así como la salud de un organismo requiere que cada uno de sus componentes sea alimentado, también la salud de la sociedad necesita que los bienes materiales sean distribuidos de forma amplia y adecuada. Éstos son dos principios básicos de la economía islámica, y en ninguno de sus otros aspectos son más claros y fuertes los impulsos democráticos del islamismo. El *Corán*, complementado por las *hadith*, propuso medidas que derribaron las barreras de las castas económicas y redujeron en gran medida las injusticias cometidas por los grupos con intereses especiales.

El modelo que anima la economía musulmana es el sistema circulatorio del cuerpo humano. Para estar sano, es necesario que la sangre fluya de forma libre y enérgica; cuando fluye con lentitud surgen enfermedades, los coágulos sanguíneos producen la muerte. El cuerpo político, en el cual la riqueza suplanta a la sangre como savia de la vida, no es diferente. Mientras esta analogía se respete y se cumplan las leyes para asegurar que la riqueza circula con energía, el islamismo no pone objeciones a obtener beneficios, ni a la competencia económica ni a las aventuras empresariales (éstas últimas, cuanto más imaginativas, mejor). Es tal la libertad que concede en este sentido, que ha habido quien caracterizara al *Corán* como «un libro para hombres de negocios».

El *Corán* no desalienta a aquéllos que desean trabajar más que sus prójimos, ni objeta que, en consecuencia, sean recompensados con ingresos más cuantiosos. Sencillamente insiste en que las adquisiciones y la competición sean equilibradas por el juego limpio que «mantiene las arterias abiertas» y por una compasión lo suficientemente fuerte como para que la sangre vital –los recursos materiales– fluya por todos los capilares del sistema circulatorio. Estos "capilares" son alimentados por el impuesto para los pobres que, como ya hemos visto, estipula que una parte de las posesiones sea distribuida anualmente entre ellos.

En lo tocante a prevenir la «obstrucción por coágulos de sangre», el *Corán* procuró erradicar la peor maldición económica de la época –la primogenitura–, y la declaró abiertamente ilegal. Al restringir la herencia al hijo mayor, las riquezas se habían concentrado en un número limitado de cuantiosas fortunas. Al prohibir el *Corán* esta práctica, la herencia es comparti-

da por todos los herederos, ya sean hijas o hijos. F. S. C. Northrop describe la distribución de la fortuna de un musulmán que tuvo la oportunidad de presenciar, diciendo que aquella tarde, la aplicación de la ley coránica había resultado en la división de unos 53.000 dólares entre nada menos que setenta herederos.

Un versículo del *Corán* prohíbe el cobro de intereses. En esa época, prohibirlo no sólo era humano sino también justo, porque los préstamos se utilizaban para que el infortunado se viese arrastrado por las mareas de tiempos muy desastrosos. Sin embargo, con el surgir del capitalismo el dinero adquirió un sentido nuevo, y ahora se emplea mayormente como capital empresarial, modalidad en la que se multiplica el dinero prestado. Este hecho beneficia al prestatario, y es evidentemente injusto excluir al prestamista de las ganancias. Pero los musulmanes se han adaptado al cambio convirtiendo a quienes prestan el dinero en una especie de socios en la actividad en la que se emplea el dinero prestado. Cuando el capitalismo se aborda de esta manera, los musulmanes no encuentran que haya incompatibilidad entre su característica central –el capital empresarial– y el islamismo. Pero los excesos del capitalismo, de los que los musulmanes consideran que Occidente hace gala, son harina de otro costal. No obstante, quedarían compensados si las disposiciones igualitarias del *Corán* se aplicaran debidamente.

2. La condición de la mujer. Occidente ha acusado al islamismo de degradar a la mujer, principalmente porque permite al hombre tener varias mujeres.

Si abordamos la cuestión desde el punto de vista histórico, comparando la condición de la mujer árabe antes y después de Mahoma, la acusación es evidentemente falsa. En los "días de ignorancia" pre-islámicos, los acuerdos matrimoniales eran tan imprecisos que apenas podían ser reconocidos como tales. A la mujer se la consideraba poco más que un bien mueble, del que padres y maridos disponían a su antojo. Las hijas no tenían derecho a heredar y era frecuente que, durante su infancia, fueran enterradas vivas.

Teniendo en cuenta que incluso el nacimiento de una hija se consideraba una calamidad, las reformas coránicas han mejorado las condiciones de la mujer de modo incalculable. Han prohibido el infanticidio; requieren que las hijas se incluyan en la herencia (aunque es cierto que no con igualdad, sino con derecho a la mitad de lo que reciben los varones, lo que parece justo puesto que las hijas, a diferencia de los hijos, no asumen la responsabilidad financiera de sus hogares). En cuanto a los derechos civiles de la mujer –educación, voto y vocación–, el *Corán* deja abierta la posibi-

lidad de plena igualdad con el hombre, igualdad que se va logrando a medida que los países musulmanes se modernizan.[30] Los musulmanes dicen que si en el transcurso de un siglo más la mujer islámica no alcanza la posición social de la mujer occidental –que ésta logró gracias a la industrialización y a la democracia más que a la religión–, llegará la hora de pedirle cuentas al islamismo.

No obstante, fue en el matrimonio donde el islamismo hizo su mayor contribución en favor de la mujer. En primer lugar, santificó el matrimonio, convirtiéndolo en la única relación en la que el acto sexual es legal.[31]

A los adeptos de una religión en la cual el castigo al adulterio consiste en dar muerte a pedradas y en la cual se prohíbe el baile, las acusaciones occidentales de que el islamismo es una religión lasciva les parecen desencaminadas. En segundo lugar, el *Corán* requiere que una mujer dé libremente su consentimiento antes de casarse; ni siquiera un sultán puede casarse sin el consentimiento previo de la novia. En tercer lugar, el islamismo estrechó los vínculos matrimoniales de manera considerable. Aunque Mahoma no prohibió el divorcio, lo contemplaba sólo como último recurso. Afirmando que nada desagradaba más a Dios que el incumplimiento de los votos matrimoniales, instituyó disposiciones legales para mantenerlos intactos. Al contraer matrimonio, se exige a los hombres que doten a las mujeres de una suma de dinero, acordada entre ambos, que ella retendrá por entero para el caso de que se produzca un divorcio. Los juicios de divorcio establecen tres períodos definidos y separados, durante cada uno de los cuales deben elegirse, entre los miembros de ambas familias, árbitros que intenten la reconciliación de las partes. Aunque estas disposiciones están destinadas a mantener los divorcios al mínimo, tanto las mujeres como los hombres pueden iniciar el proceso.

Pese a todo, sigue en pie la cuestión de la poligamia o, con mayor precisión, de la poliginia. Sin embargo, aunque es verdad que el *Corán* permite al hombre tener cuatro esposas de manera simultánea, hay un creciente consenso acerca de que una lectura más cuidadosa de las disposiciones sobre el tema apuntan a la monogamia como ideal. En apoyo de este punto de vista se encuentran las propias palabras del *Corán*, que rezan: «si no puedes tratar de forma equitativa y justa [a más de una esposa], te casarás sólo con una». Otros pasajes dejan en claro que esa "equidad" no sólo abarca las obligaciones materiales, sino también el amor y la estima. En cuanto a los arreglos físicos, cada mujer debe tener sus habitaciones privadas, lo que en sí constituye un factor limitante. No obstante, es la segunda condición –la equidad en amor y estima–la que lleva a los juristas a argumentar que el *Corán* virtualmente impone la monogamia, ya que es imposible distribuir afec-

to y consideración con exacta equidad. Esta interpretación ha estado presente en el mundo musulmán desde el tercer siglo de la *hijrah*, y está logrando mayor aceptación. A fin de evitar cualquier posible malentendido digamos que, hoy, muchos musulmanes incluyen en el contrato matrimonial una cláusula por la que renuncian de manera oficial a ejercer su derecho de tener una segunda esposa de forma simultánea. De hecho, con excepción de las tribus africanas en las que la poliginia es habitual, al presente son pocos los casos de esposas múltiples que se encuentran en el islamismo.

No obstante, el hecho es que el *Corán* permite la poliginia: «Puedes tener dos, tres o cuatro esposas, pero no más». ¿Y qué significado podemos dar a los múltiples matrimonios del propio Mahoma? Los musulmanes toman ambas instancias como ejemplo de la versatilidad del islamismo cuando trata diversas circunstancias.

Hay circunstancias en la imperfecta condición que conocemos como existencia humana, en las que la poliginia es moralmente preferible a su alternativa. En el plano individual, tal condición puede surgir si al inicio de un matrimonio la mujer contrae una parálisis u otra incapacidad que imposibilite la unión sexual. En el plano colectivo, el ejemplo podría ser una guerra que diezmara la población masculina, forzando (como lo haría) a optar entre ejercer la poliginia y privar a muchas mujeres de la maternidad y de la participación en algún tipo de núcleo familiar. Quizás los idealistas propicien el ejercicio heroico de la abstinencia en esas circunstancias, pero el heroísmo nunca es una opción de las masas. La elección real es entre la poliginia legalizada, en la cual el sexo está estrechamente vinculado a la responsabilidad, y la monogamia que, por ser irrealista, fomenta la prostitución, en la cual los hombres se desentienden de toda responsabilidad respecto de su pareja sexual y de sus descendientes. En defensa de su posición, los musulmanes señalan que los matrimonios múltiples no son menos comunes en Occidente, donde la diferencia es que son sucesivos. ¿Es la versión occidental, o “poliginia seriada”, evidentemente superior a su forma coetánea, cuando la mujer que lo desea puede (mediante el divorcio) desvincularse de la relación? Por último, los musulmanes, aunque desde el comienzo se han expresado con franqueza acerca del cumplimiento sexual de la mujer como derecho matrimonial, no eluden la explosiva cuestión de si el impulso sexual del hombre es más fuerte que el de la mujer. «Acaparadoramente volubles, los hombres son polígamos; volublemente acaparadoras, las mujeres son monógamas», escribió Dorothy Parker con audacia. Si hay alguna verdad biológica en este humorístico juego de palabras, «antes que permitir que esta sensualidad del hombre se desboque, obedeciendo nada más que a sus impulsos, la ley del islamismo establece un orden de

poliginia que proporciona un mínimo de control; confiere un freno consciente al instinto desenfrenado del hombre para mantenerlo dentro de las estructuras de la religión».[32]

En lo que se refiere al uso de velos y a la reclusión general de la mujer, el mandato del *Corán* no es muy explícito. Sólo dice: «¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas» (33:59). Los extremos a los que se ha llegado con la interpretación de este mandato son cuestiones de costumbres locales que no tienen ningún vínculo religioso.

En alguna parte de esta sección sobre las cuestiones sociales debían mencionarse los castigos, ya que es general la impresión de que los que impone la ley islámica son duros en exceso. Éste es un buen momento para tratar este asunto, porque el que con mayor frecuencia se cita es el castigo por adulterio, que copia la ley judía de muerte por lapidación (aunque también suelen citarse la mutilación de una mano por robo y los azotes que se aplican por una serie de delitos). De hecho, estas disposiciones son severas, pero (tal como las ven los musulmanes) están destinadas a demostrar que los daños producidos por los delitos también son severos y que no serán tolerados. Establecido este punto jurídico, la piedad atenúa las disposiciones. «Ante la duda no apliques castigos», dijo Mahoma a su pueblo, y la jurisprudencia islámica legitima cualquier estrategia para evitar el castigo, con excepción de la abierta impugnación de la ley. La lapidación por adulterio se hace casi imposible por la salvedad de que cuatro personas irreprochables deben haber visto en detalle la comisión del acto en sí. Los azotes pueden cumplirse técnicamente tanto si se dan con una zapatilla ligera como con el ruedo de un vestido, y los ladrones pueden conservar sus manos si el robo se produjo por una auténtica necesidad.

3. Las relaciones raciales. El islamismo hace hincapié en la igualdad racial y «ha logrado un notable grado de coexistencia interracial».[33] La prueba final en esta cuestión es la disposición a celebrar matrimonios interraciales, y los musulmanes creen que Abraham fue el modelo de esta disposición al contraer matrimonio con Agar, una mujer negra a quien consideran más como su segunda mujer que como su concubina. Bajo la dirección de Elijah Muhammad, el movimiento de los musulmanes negros en los Estados Unidos –que tuvo varios nombres– era militante en contra de los blancos, pero en 1964, cuando Malcolm X hizo un peregrinaje a La Meca, descubrió que el racismo no tenía precedente en el islamismo y que no podía adoptarlo.[34] A los musulmanes les agrada recordar que el primer almuecín, Bilal, era un etíope que rezaba con regularidad pidiendo la con-

versión de los koreish, "blancos" que perseguían a los primeros creyentes, muchos de los cuales eran negros. El avance continuado del islamismo en África no está desvinculado del principio que, sobre este tema, mantiene esta religión.

4. El uso de la fuerza. Los musulmanes dicen que el estereotipo que los occidentales han hecho de ellos es un hombre que marcha blandiendo su espada desenvainada, seguido de un séquito de esposas, lo cual no es de sorprender, ya que desde el comienzo (según informa un historiador) los cristianos han creído que «los dos aspectos más importantes de la vida de Mahoma [...] son su licencia sexual y el uso de la fuerza para implantar la religión».[35] Los musulmanes creen que, en estos aspectos, tanto Mahoma como el *Corán* han sido difamados. Habiendo visto ya el aspecto sexual, trataremos ahora el de la utilización de la fuerza.

Admitid, dicen los musulmanes, que el *Corán* no aconseja poner la otra mejilla ni practicar el pacifismo. Enseña a perdonar y a devolver el mal con el bien cuando las circunstancias lo permiten –«cuando están airados, perdonan» (42:37)–, pero ello no implica no resistirse al mal. El *Corán*, lejos de exigir que el musulmán se deje pisotear por los crueles, permite aplicar a los delincuentes castigos tan grandes como el daño que han ocasionado (22:39-40). La justicia así lo requiere, creen los musulmanes, pues si se elimina la reciprocidad –como lo exige el principio del juego limpio– la moralidad desciende a un plano de idealismo impracticable o de simple sentimentalismo. Si se extiende este principio de justicia a la vida colectiva, se tiene de inmediato el *jihad*, el concepto musulmán de la guerra santa en la cual los mártires que mueren se aseguran el cielo. Todo esto forma parte integrante del islamismo, afirman los musulmanes, pero aun así queda muy lejos de demostrar que el islamismo se extendió y se mantuvo primordialmente por el uso de la fuerza.

Mahoma, como destacado general que fue, dejó muchas directrices sobre la conducta decente que debe observarse en la guerra: deben respetarse los acuerdos y evitarse la traición; no debe mutilarse a los heridos ni desfigurarse a los muertos; debe dispensarse a las mujeres, los niños y los ancianos, así como también a los huertos, las cosechas y los objetos sagrados. Pero no son éstos los aspectos importantes del tema, sino la definición de la guerra justa. «Combatid por Dios contra quienes combaten contra vosotros, pero no os excedáis. Dios no ama a los que se exceden» (2:190). La hostilidad agresiva y constante de los idólatras obligó a Mahoma a tomar las armas en defensa propia, para no desaparecer de la faz de la tierra junto con su comunidad y con su fe. El hecho de que otros maestros hubieran

sucumbido por la fuerza y se hubieran convertido en mártires no era, para Mahoma, razón suficiente como para que él hiciera lo mismo, y mantuvo hasta el final el arma que inicialmente tomó en defensa propia. Los musulmanes reconocen este hecho, pero insisten en que, si bien a veces el islamismo se ha extendido por el uso de las armas, en general lo ha hecho mediante la persuasión y el ejemplo.

Los versos cruciales del *Corán* en lo relativo a la conversión son:

> No cabe coacción en religión. (2:257)

> A cada uno os hemos dado una norma y una vía. Dios, si hubiera querido, habría hecho de vosotros [toda la humanidad] una sola comunidad [de una religión], pero quería probaros en lo que os dio. ¡Rivalizad en buenas obras! Todos volveréis a Dios. Ya os informará Él de aquello en que discrepabais. (5:48)

Los musulmanes señalan que Mahoma incorporó a los estatutos que estableció para Medina el principio de la tolerancia religiosa que estos versos anuncian. En esos estatutos, que los musulmanes consideran como el primer documento sobre la libertad de conciencia en la historia del mundo y el modelo autorizado para todos los estados musulmanes siguientes, se decreta que «los judíos que se adhieran a nuestra mancomunidad [iguales derechos se concedieron posteriormente a los cristianos, la otra religión no musulmana del momento] serán protegidos de todo insulto y vejación; tendrán los mismos derechos que nuestra gente a recibir asistencia y favores: los judíos [...] y todos los demás residentes en Yatrib [...] practicarán su religión con tanta libertad como los musulmanes». Inclusive a las naciones conquistadas se les concedía la libertad de culto, siempre que pagaran el impuesto especial destinado a los pobres, del cual estaban exentos. Toda otra condición que interfiriera con esta libertad de conciencia se consideraba una franca contravención de la ley islámica. Si hiciera falta una indicación más clara que ésta, en cuanto se refiere a la postura del islamismo en materia de tolerancia religiosa, tendríamos que recurrir a las propias palabras de Mahoma: «La creencia sólo procede de Dios, ¿obligaríais entonces vosotros a un hombre a creer?».[36] En una ocasión en que lo visitó un delegado de los cristianos, Mahoma le invitó a celebrar el servicio religioso en su mezquita, diciendo: «Es un lugar consagrado a Dios».

Esto es todo cuanto podemos decir respecto de la teoría en sí y del ejemplo personal de Mahoma. En cuanto se refiere a la forma en que los musulmanes han cumplido este principio de tolerancia, es una cuestión de-

masiado compleja como para admitir una respuesta simple, objetiva y definitiva. En su aspecto positivo, los musulmanes señalan los largos siglos durante los cuales los cristianos, los judíos y los hinduistas vivieron en paz y en libertad bajo el dominio musulmán, tanto en la India como en España y en Oriente Próximo. Aun en los casos en que estaban regidos por los peores gobernantes, los cristianos y los judíos ocuparon cargos de influencia y, en general, gozaron de libertad religiosa.

A modo de énfasis, tomemos el ejemplo de España y Anatolia, que cambiaron de manos prácticamente al mismo tiempo porque cuando los cristianos echaban a los moros de España, los musulmanes conquistaban lo que hoy es Turquía. En España, todos los moros fueron expulsados, pasados por las armas u obligados a convertirse, mientras que la sede de la Iglesia ortodoxa oriental existe aún hoy en Estambul. En realidad, si lo que queremos es comparar, digamos que los musulmanes consideran que la historia del cristianismo es la más oscura de las dos religiones, porque se preguntan: ¿Quién predicó las Cruzadas en nombre del Príncipe de la Paz? ¿Quién instituyó la Inquisición, inventó el potro y la hoguera como instrumentos de religión, y sumió a Europa en devastadoras guerras santas? Los historiadores objetivos, con ánimo de minimizar el asunto, opinan de forma unánime que la historia del islamismo en el uso de la fuerza no es más oscura que la del cristianismo.

Dejando a un lado las comparaciones, los musulmanes admiten que su propia historia en cuanto al uso de la fuerza no es ejemplar. Todas las religiones, en algún momento, han sido utilizadas por algunos de sus declarados adeptos para enmascarar la agresión, y el islamismo no es una excepción. En repetidas ocasiones ha proporcionado a caciques, califas y, ahora, a jefes de Estado, pretextos para satisfacer ambiciones propias. Lo que los musulmanes niegan puede resumirse en tres puntos.

En primer lugar, niegan que la historia de intolerancia y agresión del islamismo sea peor que las del resto de religiones principales (el budismo puede ser aquí una excepción).

En segundo término, niegan que las interpretaciones occidentales del uso de la fuerza en el islamismo sean justas.[37] El *jihad*, dicen, ilustra el caso. En los occidentales produce imágenes de vociferantes fanáticos conducidos a la guerra a cambio de la promesa de que serán transportados al cielo en cuanto mueran, cuando, de hecho: (a) literalmente, *jihad* significa esfuerzo, pero dado que la guerra requiere un esfuerzo excepcional, por extensión, la palabra se asocia con la guerra; (b) la definición de guerra santa es, en el islamismo, virtualmente idéntica a la de guerra justa del cristianismo, donde también suele llamársele guerra santa; (c) también el cristianismo conside-

ra mártires a quienes mueren en esas guerras y les promete la salvación; (d) en un *hadith* (dicho canónico), Mahoma sitúa la guerra contra el mal dentro de uno mismo por encima de las batallas contra enemigos externos. Tras un encuentro con los mecanos, Mahoma obervó: «Hemos regresado del *jihad* menor para enfrentarnos al *jihad* mayor», es decir, para batallar con el mal que llevamos dentro.

En tercera instancia, los musulmanes niegan que las manchas de la historia deban atribuirse a su religión puesto que el ideal que la preside está contenido en su saludo habitual, *as–salamu 'alaykum*, o la paz sea con vosotros.

El sufismo

Hemos hablado del islamismo como si fuese monolítico, lo cual, por supuesto, no es verdad porque, al igual que todas las religiones, se ha dividido. Desde el punto de vista histórico, su mayor división la protagonizaron los *sunnitas* ("tradicionalistas" [derivado de *sunna*, tradición], que constituyen el 87% de todos los musulmanes) y los chiítas (literalmente "partidarios" de Alí, el yerno de Mahoma, quien, según ellos, debía haber sucedido directamente a Mahoma, pero fue desestimado tres veces y cuando por fin fue nombrado líder de todos los musulmanes, fue asesinado).

Los chiítas estaban concentrados en Irak e Irán y sus inmediaciones, mientras que los *sunnitas* lindaban con ellos al oeste (Próximo Oriente, Turquía y África) y al este (a través del subcontinente indio –que incluye Pakistán y Bangladesh–, por toda Malasia y parte de Indonesia, donde hay, sólo allí, más musulmanes que en todo el mundo árabe). Pero pasaremos por alto esta división histórica, que se convierte en una disputa interna, y nos dedicaremos a otra que tiene connotaciones universales: la división vertical entre los místicos del islamismo, llamados sufis (de *suf*, lana), y el resto mayoritario de los musulmanes que, si bien también son buenos fieles, no son místicos.

Uno o dos siglos después de la muerte de Mahoma, aquéllos que dentro de la comunidad islámica llevaban en su interior el mensaje del islamismo llegaron a ser conocidos como sufis. Muchos de ellos vestían ropas de basta lana en señal de protesta contra las sedas y los satenes que lucían los sultanes y califas. Alarmados ante el sesgo mundano que tomaba el islamismo, procuraron purificarlo y espiritualizarlo desde dentro. Querían descubrir la libertad y el amor que contiene el islamismo y restaurar sus más profundos rasgos místicos. Las cosas externas debían dar paso a las internas, las mate-

riales al sentido, los símbolos exteriores a la realidad interior, y solían exclamar: «Amad menos a la jarra y más al agua que contiene».

Los sufis consideraban que esta diferencia entre lo interior y lo exterior, la jarra y su contenido, se derivaba del *Corán* mismo, donde Alá se presenta como «el Visible y el Escondido» (57:3). Los musulmanes exotéricos –los llamaremos así porque se contentaban con los significados explícitos del *Corán* –pasaban por alto esta distinción, pero los sufis –musulmanes esotéricos– le daban importancia. La contemplación de Dios tiene un lugar significativo en la vida de todo musulmán, pero para la mayoría rivaliza con las otras demandas de la vida. Si a esto le añadimos que la vida es exigente –por lo general, la gente está ocupada–, es razonable que no sean muchos los musulmanes que disponen del tiempo, aunque sí de la inclinación, para hacer otra cosa que cumplir la ley divina que es la norma de sus vidas. De todos modos, esta fidelidad no es en vano, puesto que la recompensa será tan grande como la de los sufis. Pero éstos, para explicarlo de algún modo, estaban impacientes por recibir su recompensa. Deseaban encontrar a Dios en esta misma vida. Querían encontrarlo ya.

Como para ello hacía falta contar con métodos especiales, a fin de crearlos y practicarlos los sufis recurrieron a los maestros espirituales (*shaikhs*), con los que formaron círculos que, a partir del siglo XII, se convirtieron en órdenes sufis (*tariqahs*). El nombre de los miembros de estas órdenes es faquir, cuyo significado literal es pobre, pero con la connotación de "pobre de espíritu". No obstante, de cierta manera constituyeron una élite espiritual, con aspiraciones más elevadas que los otros musulmanes, y dispuesta a asumir las disciplinas más pesadas que sus objetivos extravagantes requerían. Estas órdenes pueden compararse con las órdenes contemplativas del catolicismo romano, con la diferencia de que los miembros de las sufis se casan y no viven enclaustrados; llevan una vida normal y se reúnen en lugares especiales (*zawiyahs*, en árabe; *khanaqahs*, en persa) para cantar, orar, recitar sus rosarios en concierto y escuchar los discursos de su Maestro, todo con el fin de llegar a Dios de forma directa. Los sufis señalan que quien no sepa qué es el fuego, puede llegar a conocerlo por etapas: primero, oyendo hablar de él, después, viéndolo y, por último, quemándose con el calor que produce. Los sufis querían ser "quemados" por Dios.

Dado que para ello debían acercarse a él, crearon tres caminos, superpuestos pero discernibles, a los que podemos llamar los misticismos del amor, del éxtasis y de la intuición.

Para comenzar con el primero, digamos que los poemas de amor de los sufis tienen fama mundial. Una destacada santa del siglo XVIII, Rabi'a,

descubrió durante una de sus vigilias solitarias, que solían durar toda la noche, que el amor de Dios se encontraba en el centro del universo; no embeberse en ese amor y transmitirlo a los demás era perder la suprema beatitud de la vida. Dado que el amor nunca es más evidente que cuando su objeto está ausente, cuando la importancia del ser amado no puede pasar inadvertida, los poetas, en particular los persas, abundaban en el dolor de la separación para hacer más profundo su amor a Dios y, así, acercarse más a él. Jalal ad-Din Rumi utilizó el sonido triste del caramillo para ilustrar el tema.

> Escuchad la historia relatada por el caramillo sobre su separación.
> «Como yo fui cortado del juncal, he creado este sonido lastimero.
> Cualquiera que sea separado de alguien a quien ama entiende
> lo que digo, cualquiera separado de sus raíces ansía volver a ellas.»

El lamento del caramillo, arrancado de su cuna a orillas del río y, por tanto, símbolo del alma separada de lo divino, provocaba en los sufis un estado de agitación y perplejidad que ninguna cosa creada podía mitigar; pero Alá, su amado, es tan sublime, tan sin igual, que el amor humano por él es como el del ruiseñor por la rosa, o como la mariposa nocturna para las llamas. Sin embargo, Rumi nos asegura que, aun así, ese amor humano es correspondido:

> Nunca busca el amante sin ser buscado por su amado.
> Cuando el rayo del amor ha alcanzado este corazón, sabed que hay amor en ese corazón...
> Tened en cuenta el texto: «Él les ama y ellos le aman a Él».
> CORÁN, 5:59

Pero ni siquiera así se comprende toda la verdad, ya que Alá ama a sus criaturas *más* de lo que ellas le aman a él. «Dios dijo: "A quien busca aproximarse un palmo a Mí, yo me le aproximo un codo; y a quien busca acercarse un codo a Mí, yo me le acerco dos brazas; y a quien se dirige hacia Mí caminando, me dirijo yo hacia él corriendo"».[38] Rabi'a celebra el encuentro final entre dos almas, una finita y la otra infinita, en su famosa oración nocturna:

> Señor y Dios mío: los ojos descansan, las estrellas brillan, se aquietan los pájaros en sus nidos y los monstruos en las tinieblas. Y tú eres el Justo que no cambia, la Equidad que no se desvía, el Imperecedero que no muere. Las puertas de los reyes están cerradas con llave y vigiladas por sus

hombres de confianza, pero tus puertas están siempre abiertas para quienes acuden a ti. Mi Señor, cada amante está ahora a solas con su amado. Y yo estoy a solas contigo.

Hemos dado el nombre de éxtasis a la segunda clase de misticismo sufi porque implica experiencias diferentes a las normales, tanto en grado como en índole. La máxima metáfora para los sufis extáticos era el viaje que Mahoma hizo de noche a través de los cielos hasta hallarse ante la Presencia Divina. Nadie puede decir lo que Mahoma vio en esos cielos, pero podemos estar seguros de que sus visiones fueron extraordinarias, y cada vez mayores a medida que ascendía. Aunque los sufis extáticos no alegan haber visto lo mismo que vio Mahoma aquella noche, se mueven en esa dirección. A veces, lo que experimentan los absorbe de manera tan completa, que caen en un estado semejante al trance debido a la total abstracción de su ser. No saben ni quiénes los rodean, ni dónde se encuentran, ni qué les está pasando. En términos psicológicos, están "disociados" de sí mismos, inconscientes del mundo tal como lo conocemos.

Algunos peregrinos que viajaron para conocerlos, se encontraron con que ni siquiera notaban su presencia, y no por descortesía, sino porque no los veían. Para sumirse deliberadamente en esos estados hace falta práctica. Un peregrino que buscaba a un famoso sufi llamado Nuri, lo encontró en tal estado de concentración que no se le movía ni un solo cabello. Según su relato, cuando más tarde le preguntó: «¿De quién has aprendido a concentrarte con tanta profundidad?». él le respondió: «De un gato que vigilaba la guarida de un ratón. Pero la concentración de él era muy superior a la mía».[39] No obstante, cuando se alcanza ese estado, se siente más como un don que como un logro. La frase que utiliza la teología mística, "gracia infundida", es la adecuada para estos casos, porque todo sufi dice que, a medida que su conciencia empieza a cambiar, siente como si su voluntad quedase en suspenso y le invadiera una voluntad superior.

Los sufis rinden honores a sus éxtasis, pero al decir que en ellos se sienten como "borrachos" nos hacen saber que deben conservar la sustancia de sus visiones cuando están "sobrios" otra vez, es decir, que lo trascendente debe hacerse inmanente; el Dios que se encuentra fuera del mundo también debe ser encontrado dentro del mundo. Pero, para lograr esto último, no hace falta caer en éxtasis, sino que hay que cultivar la intuición, lo que nos conduce al tercer tipo de misticismo.

Al igual que los dos métodos anteriores, éste también proporciona conocimiento, pero de otro tipo. El misticismo del amor da «conocimiento en el corazón» y el del éxtasis, «conocimiento visionario o visual», porque se

ven las realidades extraterrenales, pero el intuitivo produce un «conocimiento mental» que los sufis llaman *ma'rifah*, obtenido a través de un órgano de discernimiento denominado «el ojo del corazón».[40] Dado que las realidades obtenidas por este medio son inmateriales, también lo es el ojo del corazón. Este ojo no rivaliza con el ojo físico, cuyos objetos, los del mundo normal, están a plena vista. Lo que hace es bañar esos objetos con una luz celestial o, para invertir la metáfora, reconocerlos como prendas de vestir que Dios utiliza para crear un mundo. Estas prendas se hacen cada vez más transparentes a medida que el ojo del corazón se fortalece. Sería falso decir que el mundo es *Dios* –eso sería panteísmo–, pero para el ojo del corazón el mundo *es* Dios enmascarado, es Dios velado.

El método más importante que emplean los sufis para penetrar en ese enmascaramiento es el simbolismo. Al utilizar objetos visibles para hablar de cosas invisibles, el simbolismo se convierte, en general, en el idioma de la religión; pasa a ser para ella lo que los números son para la ciencia. Pero los místicos lo emplean en un grado excepcional, porque en lugar de detenerse en el primer objeto espiritual que es señalado por un símbolo, lo utilizan como puente para alcanzar un objeto más elevado. Esto movió a al-Ghazali a definir el simbolismo como «la ciencia de la relación entre múltiples niveles de realidad». Según los sufis, todos los versos del *Corán* encierran, como mínimo, siete significados ocultos que, a veces, pueden llegar a ser setenta.

Para ilustrar este punto digamos que para todos los musulmanes, el quitarse los zapatos antes de entrar en la mezquita es una señal de reverencia; significa dejar en la puerta el mundo estrepitoso y no admitirlo dentro de los lugares sagrados. El sufi acepta este simbolismo en su totalidad, pero además ve en él el significado adicional de quitarse todo lo que le separa de Dios. Lo mismo sucede con el acto de pedir perdón. Todos los musulmanes rezan para pedir perdón por transgresiones concretas, pero cuando el sufi pronuncia la fórmula *astaghfiru'llah* –pido el perdón de Dios–, le añade un ruego, el de ser perdonado por existir de forma separada. Esto suena extraño y, de hecho, los musulmanes exotéricos lo encuentran incomprensible, pero el sufi lo ve como una extensión de la enseñanza de Rabi'a: «Tu existencia es un pecado con el cual no puede compararse ningún otro». Dado que la existencia es inherente a cada individuo y que, por ello, uno se distingue de los demás –de Dios, en este caso–, la existencia implica separación.

Para evitar esto, los sufis crearon su doctrina de la *fana* –extinción– como término lógico de su búsqueda, pero no con la intención de que sea su *conciencia* la que se extinga, sino de que sea la conciencia *de su ser* –la

conciencia de sí mismos como seres separados y repletos de sus actos personales privados– la que desaparezca. Su argumento estriba en que, si logran la extinción total, cuando miren hacia su propio interior vacío no encontrarán más que a Dios. Un místico cristiano ilustró este punto con las siguientes palabras:

> Dios, con su amor y su dicha ilimitados
> está presente en todas partes;
> pero no puede visitarte,
> a menos que no estés allí.
>
> ANGELUS SILESIUS

La versión de Al-Hallaj era: «He visto a mi Señor con el ojo del corazón. Le pregunté: "¿Quién eres?". "Tú", me contestó».

Como ejemplo final del extravagante uso que hacen los sufis del simbolismo, destaquemos el punto al que llevaron la afirmación de su credo al cambiar «No hay más Dios que Dios» por «No hay *nada* más que Dios». A los musulmanes exotéricos, también esto les parecía tonto, y hasta blasfemo. Tonto, porque era obvio que hay cosas que no son Dios –mesas y sillas–; blasfemo, porque la interpretación mística parecía negar a Dios como Creador. Pero la intención de los sufis era desafiar la independencia que la gente suele atribuir a las cosas. Para ellos, el monoteísmo significaba más que el concepto teórico de que no había dos Dioses, que ellos consideraban obvio. Si se tiene en cuenta el significado existencial del teísmo –Dios es aquello a lo cual nos entregamos (o deberíamos entregarnos)–, los sufis admitían que el sentido inicial de «No hay más Dios que Dios» es que no debemos abandonarnos a nada más que a Dios. Pero además argumentaban que no se capta el significado pleno de la frase hasta que vemos que *sí* nos entregamos a otras cosas cuando permitimos que nos ocupen como objetos de derecho propio; objetos que tienen el poder de interesarnos o repelernos simplemente por ser lo que son. El pensar en la luz como un producto de la electricidad –sólo así, sin preguntarse de dónde proviene– es, en principio, cometer *shirk*, porque como sólo Dios es autosuficiente, considerar que otras cosas también lo son es compararlas con Dios y, en consecuencia, atribuirle a éste rivales.

El simbolismo, aunque poderoso, funciona de manera algo abstracta, por lo que los sufis lo complementan con *dhirk*, la práctica de recordar a Alá mediante la repetición de su nombre. Un *hadith* afirma que «hay maneras de dar lustre a todas las cosas, suprimiendo así la herrumbre. Lo que da lustre al corazón es la invocación de Alá». El recordar a Dios es, al mis-

mo tiempo, olvidarse de uno mismo, por lo cual los sufis consideran que la repetición del nombre de Alá es la mejor manera de dirigir la atención hacia Él. Ya sea diciendo el nombre de Dios a solas o con otros, en silencio o en voz alta, acentuando la primera sílaba o prolongando la segunda hasta quedarse sin aliento, los sufis tratan de llenar cada momento libre del día con su música, pero, con el tiempo, las sílabas se graban en el subconsciente y emergen con la espontaneidad del canto de un pájaro.

Los párrafos precedentes dan una idea de lo que el sufismo es en el fondo, pero no explican la causa por la cual esta sección se inició asociándolo con una división dentro del islamismo. La respuesta es que los musulmanes tienen dudas acerca del sufismo, en parte porque éste es, en sí, una mezcla de cosas. Al regirse por el principio de que lo más elevado atrae a lo más bajo, a veces las órdenes sufis han atraído a una gentuza que no tienen de sufis más que el nombre. Por ejemplo, ciertas órdenes mendicantes del sufismo utilizaron la pobreza como disciplina, pero sólo hay un paso entre los auténticos sufis de esta índole y los pordioseros que no hacen otra cosa que alegar que son sufis. A veces la política también ha interferido. El hecho más reciente es el surgimiento, en Occidente, de grupos que se proclaman sufis, pero que no profesan la ortodoxia islámica.

No es de extrañar que estas aberraciones susciten dudas, pero hasta el sufismo auténtico (como hemos intentado describirlo) es objeto de controversia. ¿Por qué? Porque los sufis se toman ciertas libertades que los musulmanes exotéricos no pueden aprobar a conciencia. Tras haber visto el cielo a través de la luz de la ortodoxia islámica, los sufis se han convencido de que hay más cielo del visto por esa luz. Cuando Rumi exclamó: «Yo no soy ni musulmán ni cristiano, ni judío ni zoroástrico; no soy ni la tierra ni el cielo, no soy ni cuerpo ni alma», podemos entender el temor sentido por los exotéricos de que la ortodoxia se flexibilizaba hasta superar los límites permitidos. Y la declaración de Ibn 'Arabí fue aún más inquietante:

> Mi corazón se ha abierto a todas las formas. Es una dehesa para gacelas, un claustro para monjes cristianos, un templo para ídolos, la Caaba del peregrino, las tablas de la *Tora* y el libro del *Corán*. Yo practico la religión del Amor; cualesquiera que sean las direcciones en que avancen sus caravanas, la religión del Amor será mi religión y mi fe.

En cuanto se refiere a la afirmación de Al-Hallaj de que él era Dios,[41] ninguna explicación de los sufis a efectos de que se estaba refiriendo a la Esencia Divina que había dentro de él podría evitar que los exotéricos la consideraran una abierta blasfemia.

El misticismo atraviesa los límites que protegen la fe del creyente típico y, al hacerlo, se interna en una región sin fronteras que, por satisfactoria que sea para algunos, supone peligros para quienes no están cualificados para entender sus enseñanzas. Sin negar sus significados literales, los dogmas y las prescripciones que el creyente común ve como absolutos son interpretados por los sufis de forma alegórica o utilizados como puntos de referencia que acaso pueden ser trascendidos. Algunos se sienten particularmente conmocionados ante la alegación de los sufis, frecuente aunque no explícita, de que su autoridad procede directamente de Dios y de que han adquirido sus conocimientos del cielo y no en la escuela.

Los sufis tienen sus derechos, pero –si podemos permitirnos aventurar el veredicto del islamismo como un todo– también los tienen los creyentes comunes cuya fe en principios claros, plenamente adecuados para su salvación, podría ser socavada por enseñanzas que parecen desnaturalizarlos. Es por esta razón por lo que muchos maestros espirituales han sido discretos en sus enseñanzas, reservando partes de sus doctrinas para aquéllos con capacidad para recibirlas. También es ésta la razón por la cual ciertas autoridades exotéricas han considerado el sufismo con una suspicacia comprensible. Tanto las autoridades religiosas exotéricas como los *shaikhs* sufis ha ejercido un cierto control mutuo, en parte a través de la opinión pública y, en parte, mediante una especie de tensión dinámica que ha existido durante siglos. En algunos sectores de la comunidad islámica se produjo un cierto mar de fondo en contra del sufismo, lo que sirvió para una necesaria reducción de los místicos, pero sin que fuese lo suficientemente fuerte como para impedir que aquéllos con vocación genuina para el sufismo prosiguieran su camino.

En general, el esoterismo y el exoterismo han logrado tener un sano equilibrio dentro del islamismo, pero en esta sección permitiremos que los esotéricos tengan la última palabra. Uno de los medios de enseñanza que les ha dado fama, y que no se ha mencionado aún aquí, es el cuento sufi. El que sigue, «El cuento de la arena», se refiere a la doctrina de la *fana*, la trascendencia, en Dios, del ser finito.

> Un arroyo, que manaba de unas montañas lejanas y atravesaba tierras de todas las clases y características posibles, llegó por fin a la arena del desierto. Tal como había cruzado todas las barreras, el arroyo intentó cruzar ésta, pero encontró que, en cuanto se introducía en la arena, sus aguas desaparecían.
>
> A pesar de estar convencido de que su destino era atravesar aquel desierto, no había manera de hacerlo. Entonces una voz oculta, salida del desierto mismo, le susurró:

–El viento atraviesa el desierto, y también puede hacerlo el arroyo.

El arroyo objetó que chocaba contra la arena y que ésta lo absorbía; que el viento podía atravesar el desierto porque podía volar.

–No puedes atravesarlo lanzándote en la forma en que estás acostumbrado. Así desaparecerás o te convertirás en un pantano. Debes permitir que el viento te traslade a tu destino.

–Pero ¿cómo podría realizarse esto?

–Permitiendo que el viento te absorba.

El arroyo no podía aceptar esta idea. Después de todo, jamás había sido absorbido. No quería perder su individualidad porque, una vez perdida, ¿cómo podía saber si alguna vez la recuperaría?

–El viento –dijo la arena– realiza esta función. Absorbe el agua, la transporta a través del desierto y después la deja caer de nuevo. Al caer en forma de lluvia, el agua se convierte otra vez en un arroyo.

–¿Cómo puedo saber que eso es cierto?

–Lo es, y si no lo crees, sólo puedes convertirte en una ciénaga, y aun eso puede llevar muchos, muchos años. Y, por cierto, no es lo mismo que ser un arroyo.

–Pero ¿no puedo seguir siendo el mismo arroyo que soy ahora?

–En ningún caso puedes seguir siéndolo –murmuró la voz–. Tu parte esencial es transportada y formará un arroyo otra vez. Te llaman lo que eres porque todavía no sabes qué parte de ti es la esencial.

Cuando el arroyo oyó estas palabras, se produjeron en su pensamiento algunas resonancias, y tuvo reminiscencias de una situación en que había estado él –¿o sólo una parte de él?– en los brazos del viento. También recordó –¿o no?–que, aunque no fuera necesariamente obvio, esto era lo que de verdad debía hacer.

Y el arroyo elevó su vapor de agua hacia los brazos abiertos del viento que, con suavidad y facilidad, recorrió con él una enorme distancia, a gran altura, hasta llegar a una montaña muy lejana en cuya cima lo dejó caer con toda delicadeza. El arroyo, por tener dudas, pudo recordar y registrar en su mente con mayor nitidez los detalles de la experiencia y, reflexionando, se dijo:

–Sí, ahora conozco mi verdadera identidad.

El arroyo estaba aprendiendo, pero la arena le susurró:

–Yo sé, porque veo cómo sucede día tras día y porque yo, la arena, me extiendo desde la orilla del río hasta la montaña.

Y es por ello que se dice que el curso que sigue el río de la vida está escrito en la arena.[42]

¿Hacia dónde se dirige el islamismo?

Desde que Mahoma proclamó a su pueblo la unicidad de Dios, ha habido largos períodos en los que los musulmanes se apartaron del espíritu del Profeta. Sus líderes son los primeros en admitir que, con frecuencia, la práctica ha sido sustituida por una mera profesión de la fe, y que el fervor ha disminuido.

No obstante, visto como un todo, el islamismo nos ofrece uno de los panoramas más notables de toda la historia. Hemos hablado de su temprana grandeza, pero si hubiésemos seguido su curso histórico tendríamos que haber incluido secciones sobre el imperio musulmán que, un siglo después de la muerte de Mahoma, se extendía desde la bahía de Vizcaya hasta el río Indo y las fronteras de China, desde el mar de Aral hasta el tramo superior del Nilo. Más importantes aún hubieran sido las secciones sobre la difusión de las ideas musulmanas: el desarrollo de una cultura fabulosa, el surgimiento de la literatura, la ciencia, la medicina, el arte y la arquitectura; la gloria de Damasco, Bagdad y Egipto, y el esplendor de España bajo el dominio moro. Hubiéramos hablado de cómo, durante la Edad de las Tinieblas, los filósofos y los científicos musulmanes mantenían la llama del aprendizaje viva y lista para iluminar a Occidente cuando despertara de su largo sueño.

Pero la historia no se hubiera limitado al pasado, pues hay indicios de que el islamismo resurge tras varios siglos de estancamiento que, sin duda, la colonización exacerbó. El islamimso tiene ante sí grandes problemas: cómo diferenciar la modernización industrial (que en suma desea) de la occidentalización (que en suma no desea); cómo lograr la unidad latente en su seno cuando las fuerzas del nacionalismo obran tan poderosamente contra ella; cómo mantenerse aferrados a la Verdad en una época pluralista y revitalizante. Pero, al deshacerse del colonialismo, el islamismo se estremece con parte del vigor de sus primeros años. Extendido desde Marruecos, desde Gibraltar hasta el otro lado del Atlántico, por el norte de África en dirección a Oriente, atravesando todo el subcontinente indio (que incluye Pakistán y Bangladesh) hasta el extremo más cercano de Indonesia, el islamismo es una fuerza vital en el mundo contemporáneo. De los cinco mil millones de personas que componen la población mundial, novecientos millones son musulmanas, es decir que una de cada cinco personas pertenece hoy a esta religión que guía, con inigualable precisión, el pensamiento y el modo de vida humanos. Y su proporción va en aumento. Léanse estas palabras a cualquier hora del día o de la noche y, en alguna parte, desde un minarete (o ahora a través de la radio) un almuecín llamará a los fieles a orar anunciando:

Dios es lo más grande.
Dios es lo más grande.
Yo atestiguo que no hay más que un Dios.
Yo atestiguo que Mahoma es el Profeta de Dios.
Levantaos y orad;
Dios es lo más grande.
Dios es lo más grande.
No hay más que un Dios.

Lecturas complementarias

Aceptando la opinión de los musulmanes de que la traducción desmerece de forma muy notable el *Corán*, la obra de Mohammed Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (Nueva York: New American Library, 1953) puede recomendarse por ser tan útil como cualquier otra.

The House of Islam, de Kenneth Cragg (Belmont, CA: Wadsworth, 1988) y *The Islamic Tradition*, de Victor Danner (Amity, NY: Amity House, 1988) contienen admirables descripciones de esta tradición, así como también *Ideals and Realities of Islam*, de Seyyed Hossein Nasr (San Francisco: Harper-Collins, 1989) y *The Creed of Islam*, de Abdel Halim Mahmud (Londres: World of Islam Festival Trust, 1978; distribuido por Thorsons Publishers, Denington Estate, Wellinborough, Northants, Inglaterra).

Las mejores discusiones sobre la doctrina sufi se encuentran en la obra de Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Nueva York: Penguin Books, 1972) [*Comprender el Islam*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1987], aclamado por un destacado estudioso musulmán como «la mejor obra en inglés sobre el significado del islamismo y el por qué los musulmanes creen en él». No obstante, es un libro muy especializado. Más accesibles para los lectores en general son *Sufism*, de William Stoddart (Nueva York: Paragon Press, 1986) [*El sufismo: Doctrina metafísica y camino espiritual*. Buenos Aires: Kier, 1999] y *What is Sufism?*, de Martin Ling (Londres: Unwin Hyman, 1975, 1988) [*¿Qué es el sufismo?* Madrid: Taurus, 1981].

Las poesías del gran poeta sufi, Rumi, se encuentran en las recomendables obras de John Moyne y Coleman Barks, *Open Secret* (Putney, VT: Threshod Books, 1984) y de Coleman Barks, *Delicious laughter* (Athens, GA: Maypop Press, 1989).

Mi cinta de vídeo sobre «Islamic Mysticism: The Sufi Way» puede solicitarse de Hartley Film Foundation, Cat Rock Road, Cos Cob, CT 06807,

y del Institute of Noetic Sciences, 475 Gate Five Road, Suite 300, Sausalito, CA 94965.

Tales of the Dervishes, de Idries Shah (Nueva York: E.P. Dutton, 1970) [*Cuentos del los derviches*. Barcelona: Paidós, 1994] ofrece una variedad de cuentos sufis.

7. EL JUDAÍSMO

Según estimaciones hechas, una tercera parte de la civilización occidental lleva la impronta de sus antepasados judíos. Sentimos su fuerza en los nombres que damos a nuestros hijos: Adam Smith, Noah Webster, Abraham Lincoln, Isaac Newton, Rebecca West, Sarah Teasdale, Grandma Moses. Miguel Ángel la sintió cuando esculpió su *David* y pintó la Capilla Sixtina; Dante, cuando escribió *La divina comedia*, y también Milton, en *El paraíso perdido*. Los Estados Unidos llevan el indeleble sello de su herencia judía en la vida colectiva: la frase «por su Creador» en la Declaración de la Independencia; las palabras «Proclama la libertad por todo el país» grabadas en la Campana de la Libertad. No obstante, el verdadero efecto que tuvieron los antiguos judíos en la civilización occidental está presente en la medida en que ésta adoptó sus puntos de vista sobre las cuestiones más profundas que nos plantea la vida.

Cuando, conscientes de este efecto, nos dedicamos a examinar la tierra, la gente y la historia que lo hizo posible, nos espera un chasco, porque cabría suponer que fuesen tan impresionantes como su influencia, pero no lo son. Los hebreos hicieron su aparición en la escena histórica con retraso. En el año 3000 a.E.C. (anterior a la Era Común, como prefieren llamar los judíos al período a.C.), Egipto ya tenía sus pirámides y Sumer y Akkad eran imperios mundiales. En el 1400 Fenicia ya colonizaba. Y, ¿dónde estaban los judíos entre estas vorágines? ¡Ni se les veía! Eran un pequeño grupo de nómadas que recorrían las regiones superiores del desierto árabe, demasiado insignificantes para que las grandes potencias siquiera los notasen.

Cuando finalmente se asentaron, eligieron una tierra igualmente insignificante. Con una extensión de doscientos cuarenta kilómetros, desde Dan hasta Be'er Sheva, y una anchura de unos ochenta kilómetros a la altura de Jerusalén, pero mucho menor en los demás lugares, Canaán era un país del tamaño de un sello postal, alrededor de una octava parte del estado de Illinois (EE. UU.). Tampoco el terreno en sí compensaba su reducido tamaño.

Quienes visitan Grecia y suben al monte Olimpo pueden imaginarse con facilidad que los dioses eligiesen vivir allí, pero Canaán era «una tierra insípida y monótona», según Edmund Wilson, quien al visitar la Tierra Santa preguntó: «¿Fue aquí, en estas tranquilas colinas expuestas al cielo, donde los profetas lanzaron sus rayos de convicción? ¿Fue aquí donde se desarrollaron las violentas guerras de las Escrituras? ¡Qué improbable parece que [la Biblia] surgiera de la historia de estas pequeñas colinas calmas, salpicadas de rocas y rebaños, bajo un cielo pálido y transparente!».[1] Inclusive la historia judía es insignificante cuando se la mira desde fuera. No es, por cierto, una historia aburrida, pero cuando se la mide con patrones externos, se parece mucho a la de incontables pueblos pequeños como los de los Balcanes o los de las tribus nativas de América del Norte. Los pueblos pequeños siempre son objeto de atropellos; suelen ser expulsados de sus propias tierras, a las que tratan de regresar con desesperación. Comparada con las historias de Asiria, Babilonia, Egipto y Siria, la historia judía no tiene mayor importancia.

Si la clave del éxito de los judíos no se encuentra ni en su antigüedad ni en las dimensiones de su tierra y de su historia, ¿en qué radica? Éste es uno de los grandes enigmas de la historia, para el cual se han propuesto distintas respuestas. Nosotros nos guiaremos por la siguiente: lo que sacó a los judíos de sus tinieblas y los elevó a una permanente grandeza religiosa fue su pasión por el significado.

El significado de Dios

«Al principio creó Dios...» De principio a fin, la búsqueda del significado por parte de los judíos tuvo sus raíces en la forma en que entendían a Dios.

Sea cual sea la filosofía de los pueblos, tienen que tener en cuenta al "otro" por dos razones. En primer lugar, nadie alega, con seriedad, haberse creado a sí mismo, por lo que otras personas (también humanas) tampoco se crearon a sí mismas. De ello se deduce que la humanidad procede de algo distinto de sí misma. En segundo lugar, todos descubren, en algún momento de sus vidas, que sus poderes son limitados, acaso porque una piedra es muy pesada como para levantarla o porque la aldea propia ha sido barrida por las olas gigantescas de un maremoto. Entonces hay que añadir esto al Otro del cual uno procede, un Otro generalizado que subraya las limitaciones de uno.

La gente se pregunta si tiene sentido unir estos dos "otros" inevitables.

Hay cuatro características que impedirían que lo tuviera: si fuese prosaico, caótico, amoral u hostil. El triunfo del pensamiento judío reside en su negativa a darle significado a cualquiera de estas características.

Los judíos se resistieron a lo prosaico personificando al "Otro". En ello estuvieron de acuerdo con sus antiguos contemporáneos. El concepto de lo inanimado –la materia bruta, muerta, gobernada por leyes ciegas, impersonales– es una proyección posterior. Para los pueblos primitivos, el sol que podía beneficiar o quemar, la tierra que ofrecía su fertilidad, las lluvias serenas y las tormentas terribles, el misterio del nacimiento y la realidad de la muerte, no debían ser explicados como masas de materia reguladas por leyes mecánicas: formaban parte de un mundo que estaba embebido por completo en sentimiento y propósito.

Es fácil sonreír ante el antropomorfismo de los primeros hebreos, que podían imaginar la realidad última como una persona paseando por el jardín del Edén al fresco de la mañana. Pero cuando atravesamos la solidez poética de la perspectiva y nos encontramos con su sentido latente –que en el análisis final la realidad última se parece más a una persona que a una cosa, se asemeja más a una mente que a una máquina– debemos hacernos dos preguntas. Primero, ¿cuál es la evidencia contra esta hipótesis? Parece tan desprovista de ella que un filósofo y científico tan erudito como Alfred North Whitehead podría abrazar esta hipótesis sin reserva alguna. Segundo, ¿es el concepto intrínsecamente menos elevado que su alternativa? Los judíos buscaban el concepto más exaltado del Otro que pudieran encontrar, un Otro que encarnara un valor tan inagotable que los seres humanos jamás podrían comenzar a imaginarse su plenitud. Los judíos encontraban mayor profundidad y misterio en las personas que en todas las demás maravillas que los rodeaban. ¿Cómo podían ser fieles a esta convicción del valor del Otro como no fuese ampliando y profundizando la categoría de lo personal para incluirlo?

Donde los judíos diferían de sus pueblos vecinos no era en la visualización del Otro como persona, sino en atribuirle a su personalidad una voluntad única, suprema y trascendente de la naturaleza. A los ojos de los egipcios, los babilonios, los sirios y otros pueblos mediterráneos menos importantes de la época, cada poder principal de la naturaleza era una deidad especial. La tormenta era el dios de las tormentas, la lluvia, el dios de las lluvias. Cuando leemos la *Biblia* hebrea nos encontramos con una atmósfera totalmente distinta. En ella, la naturaleza es una expresión de un único Señor de toda la existencia. Como ha escrito una autoridad en el politeísmo en el antiguo Oriente Próximo:

> Cuando leemos en el Salmo 19 que «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos», escuchamos una voz que se mofa de las creencias de los egipcios y los babilonios. El cielo, que para el salmista era un testigo de la grandeza de Dios, para los mesopotámicos era la majestad misma de la divinidad, el dios de los dioses, Anu. Para los egipcios, el cielo significaba el misterio de la madre divina a través de la cual renacía el hombre. En Egipto y Mesopotamia el divino era comprendido como inmanente: los dioses estaban en la naturaleza. Los egipcios veían en el sol todo lo que el hombre puede saber del creador; los mesopotámicos veían al sol como el dios Shamash, garante de la justicia. Pero para el salmista, el sol era un sirviente devoto de Dios que «sale como un esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino». El Dios de los salmistas y de los profetas no estaba en la naturaleza. Él trascendía la naturaleza [...] Se diría que los hebreos, no menos que los griegos, terminaron con la especulación que había prevalecido hasta su época.[2]

Aunque la *Biblia* hebrea contiene referencias sobre otros dioses, aparte de Yavé, esto no altera la pretensión de que la contribución básica del judaísmo al pensamiento religioso de Oriente Medio fue el monoteísmo, porque una lectura meditada del texto prueba que estos otros dioses se diferenciaban de Yavé en dos aspectos. Primero, debían su origen a Yavé –«Vosotros sois dioses, hijos del Supremo, todos vosotros» (Salmo 82:6)– y, segundo, a diferencia de Yavé, esos dioses eran mortales –«Moriréis como mortales, y caeréis como cualquier príncipe» (Salmo 82:7). Es evidente que estas diferencias son suficientemente importantes como para situar al Dios de Israel en una categoría que difiere de la de los otros dioses no sólo en grado, sino también en índole. No son rivales de Yavé; son subordinados de Dios. Desde fechas muy tempranas, y quizás desde el comienzo mismo del registro bíblico, los judíos fueron monoteístas.

La importancia de este logro en materia de pensamiento religioso estriba, en última instancia, en el punto de concentración que introduce en la vida. Si Dios es aquél a quien uno entrega su vida sin reservas, tener más de un Dios es llevar una vida de lealtades divididas. Si la vida ha de ser un todo; si uno no debe pasar los días yendo de un burócrata cósmico a otro para averiguar quién está de turno ese día; si, en suma, hay un modo coherente de vivir la vida para avanzar hacia la perfección, un modo que puede ser buscado y al cual uno puede aproximarse, es menester concederle unicidad al Otro que sustenta ese modo. La existencia de esa unicidad ha sido el fundamento de la creencia judía. «Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es solamente uno» (Deuteronomio 6:4).

Queda aún por ver si el Otro, visto ahora como personal y, en última instancia, uno, era amoral u hostil. Si adoleciera de cualquiera de las dos condiciones, también podría frustrarse el significado. Es obvio que la vida interpersonal transcurre con más tranquilidad cuando las personas tienen una conducta moral; pero si la realidad máxima no propicia esa conducta, si el mundo es tal que la moralidad no tiene valor, la gente se encuentra ante el dilema de no saber cómo vivir. En cuanto se refiere a la disposición del Otro hacia los seres humanos, dado que su poder es tan superior al de éstos, si sus intenciones son contrarias al bienestar humano, la vida, lejos de ser plenamente significativa, puede convertirse en un juego del ratón y el gato. Esta consideración llevó a Lucrecio, en Roma, a predicar el ateísmo sobre bases que, de hecho, eran religiosas. Si los dioses son como creían los romanos –inmorales, vengativos y caprichosos– es necesario oponerse a ellos o rechazarlos en nombre de una existencia con sentido.

El Dios de los judíos no poseía ninguno de estos rasgos que, en menor o mayor grado, eran característicos de los dioses de sus vecinos. Es aquí donde encontramos el supremo logro del pensamiento judío, no en el monoteísmo, sino en el carácter que le atribuyeron al Dios que intuyeron como único. Los griegos, los romanos, los sirios y la mayoría de los otros pueblos mediterráneos hubieran dicho dos cosas acerca de los caracteres de sus dioses. En primer término, tendían a ser amorales; en segundo lugar, eran preponderantemente indiferentes para con la humanidad. Los judíos revirtieron las ideas de sus contemporáneos en ambos aspectos. Mientras que los dioses del Olimpo perseguían de forma incansable a las mujeres hermosas, el Dios del Sinaí velaba por las viudas y los huérfanos. Mientras que Anu y el El de Canaán se mantenían apartados, Yavé llamaba a Abraham por su nombre, sacaba a su pueblo de la esclavitud y (según Ezequiel) buscaba a los judíos que, solos y apenados, estaban exiliados en Babilonia. Dios es un Dios de justicia, cuyo amor y bondad son inagotables y cuyas tiernas gracias están en todas sus obras.

Ésta era la concepción que los hebreos tenían del Otro que existe frente a los seres humanos. No es prosaico, porque en su centro está entronizado un Ser de majestad abrumadora. No es caótico, porque se funde en una unidad divina. Es el reverso de lo amoral y lo indiferente, porque se centra en un Dios de justicia y amor. No debe sorprendernos entonces que los judíos exclamen, con el júbilo que produce un descubrimiento: «¿Quién, de entre todos los dioses, es como tú, Yavé?». «¿Qué gran nación tiene un Dios como nuestro Señor?»

El significado de la Creación

En *Los hermanos Karamozov,* Dostoievski pone en boca de Iván las siguientes palabras: «No acepto este mundo de Dios y, aunque sé que existe, no lo acepto en absoluto. No es que no acepte a Dios, entiéndanlo, es el mundo creado por Él lo que no acepto ni puedo aceptar».

Iván no es el único que encuentra a Dios posiblemente bueno, pero no al mundo. Ha habido filosofías enteras con la misma creencia, como el cinismo en Grecia y el jainismo en la India. Por contraste, el judaísmo afirma la bondad del mundo por haber llegado a la conclusión de que lo creó Dios. «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Génesis 1:1) y lo declaró bueno.

¿Qué significa decir que el universo, toda la existencia natural que conocemos, es creación de Dios? Los filósofos podrían considerarlo como una explicación de los medios por los cuales se originó el mundo, pero esa es una cuestión puramente cosmogónica que no incide sobre la forma en que vivimos. ¿Tuvo el mundo una primera causa o no? Nuestra respuesta a esa pregunta parece no tener relación con la forma en que sentimos la vida.

Pero la afirmación de que el universo ha sido creado por Dios tiene otra faceta que nos muestra el carácter del creador, y no la forma en que lo creó. Y esto sí que nos afecta de manera profunda. Todos los seres humanos tienen momentos en los que se preguntan si la vida merece la pena ser vivida, lo que equivale a preguntarse, cuando las cosas van muy mal, si tiene sentido seguir viviendo. Quienes llegan a la conclusión de que no lo tiene, se rinden, si no suicidándose de inmediato, haciéndolo lentamente, entregándose día a día, durante años, a la desolación que los invade. Aparte de todos los demás sentidos que pueda tener la palabra Dios, significa que es un ser en el que convergen el poder y el valor, un ser cuya voluntad, que está animada por la bondad, no puede frustrarse. En este sentido, afirmar que la existencia es una creación de Dios es afirmar su valor incuestionable.

En su obra teatral *Cocktail Party,* T. S. Eliot se refiere a esta cuestión. La protagonista, Celia, que sufre un terrible desengaño amoroso, recurre a un psiquiatra y abre su primera sesión con esta sorprendente declaración:

> Debo decirle que preferiría creer que me pasa algo malo a mí,
> porque, si no es así, quiere decir que algo anda mal en el mundo mismo.
> ¡Y eso da mucho más miedo! Eso sería terrible.
> Prefiero creer que soy yo la que tiene algo que no funciona bien, algo
> que pudiera corregirse.

Estas líneas se refieren a la más básica de las decisiones que la vida nos exige. En la vida, las cosas salen mal muchas veces y, cuando esto sucede, ¿qué conclusión hemos de sacar? En última instancia, sólo hay dos. Una posibilidad es culpar a las estrellas, querido Bruto, y así lo han hecho muchos. Entre ellos hay quien sarcásticamente ha propuesto que el mejor juguete educativo para los niños es un rompecabezas en el cual no haya ni dos piezas que puedan ensamblarse. Otros, como Thomas Hardy, han sacado la conclusión de que el poder que creó un universo es tan intrínsecamente trágico, que debe de ser una especie de vegetal tonto. Philip, el protagonista principal de *Servidumbre humana*, novela de Somerset Maugham, recibe una alfombra persa, regalo de un bohemio libertino que le asegura que, si la estudia, podrá comprender el sentido de la vida. El donante muere, pero Philip aún está en tinieblas. ¿Cómo podría el diseño de una alfombra persa resolver el problema del significado de la vida? Finalmente, cuando Philip se da cuenta de la respuesta, la encuentra obvia: la vida no tiene sentido, «porque no hay ningún por qué».

Ésta es una posibilidad. La otra es que, cuando las cosas andan mal, la culpa puede no encontrarse en las estrellas, sino en uno mismo. Ninguna de las dos respuestas puede considerarse objetiva, pero no hay dudas sobre cuál de las dos exige mayor creatividad. En una, los seres humanos se encuentran impotentes, porque sus problemas surgen del turbio carácter de la existencia misma y no tiene el poder para remediarlos. En la otra, el ser humano tiene el reto de buscar la solución en sí mismo, de buscar las causas de sus problemas en lugares donde puede efectuar cambios. Vista desde esta óptica, la afirmación de los judíos de que el mundo es un creación de Dios les proporcionó un arma constructiva. Por desesperado que estuviese el pueblo judío, por profundo que fuese el valle de la sombra de la muerte en el que se encontrase, jamás perdió su esperanza en la vida misma. El significado siempre estuvo allí, esperando ser descubierto; la oportunidad de responder con creatividad nunca estuvo ausente, porque el mundo había sido diseñado por el Dios que evitó limitar el cielo y que poseía una bondad imperecedera.

Hasta ahora hemos hablado de la evaluación que los judíos hacen de la creación como un todo, pero hay un elemento bíblico que merece atención: la forma en que consideran la naturaleza, el componente físico, material, de la existencia.

Gran parte del pensamiento griego ve esta cuestión con malos ojos, y lo mismo hace la filosofía hinduista, que considera que la materia es bárbara, que arruina todo lo que toca. Por ello, en ambos contextos, la salvación implica librar el alma de su continente material.

Muy diferente es el primer capítulo del Génesis, que, como ya hemos

visto, se inicia con las palabras «Al principio creó Dios el cielo *y la tierra*» (la cursiva es mía) y que culmina con «Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno.» Deberíamos dejar que nuestras mentes sopesaran ese "muy" porque le da un tono especial a la visión global que los judíos y, en consecuencia, Occidente, tienen de la naturaleza. Los judíos, buscando el sentido de todo, se negaron a descartar los aspectos de la existencia física por ilusorios, defectuosos o insignificantes. La naturaleza, fresca como la mañana de la Creación, había de ser saboreada. La abundancia de alimentos convirtió a la Tierra Prometida en una «tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y veneros que manan en el monte y la llanura, tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares y de miel, tierra en que no comerás tasado el pan...» (Deuteronomio 8:7-8). También el sexo era bueno. Quizás algún movimiento minoritario ocasional, como el de los esenios, podría haber llegado a la conclusión opuesta, pero los judíos en general dan al matrimonio un valor preponderante. La contención latente tras la denuncia de los profetas de la desigualdad de las riquezas con que se encontraban, era la opuesta a la opinión de que las posesiones son malas. Son tan buenas que debería haber más gente con mayor número de ellas.

Esta actitud tan afirmativa y optimista hacia la naturaleza parece, en realidad, distanciar al judaísmo de la postura básica de los hinduistas. No obstante, no lo aleja de la del este de Asia, donde es profunda la apreciación de la naturaleza. Lo que divide a los hebreos y los chinos respecto de la naturaleza no se revela hasta que uno lee en el primer capítulo crucial del Génesis: «que ellos dominen [...] sobre la tierra» (Génesis 1:26, 28). La gran diferencia de la actitud china hacia la naturaleza se hace evidente al recordar el sentimiento opuesto que contiene el *Tao-te-King*:

> Veo que quienes se adueñan del mundo
> y lo moldean a placer
> nunca triunfan.

Si convertimos en proposiciones las tres afirmaciones clave acerca de la naturaleza que constan en el primer capítulo del Génesis,

> Creó Dios [...] la tierra [...]
> que ellos [los seres humanos] dominen sobre la tierra [...]
> Y vio Dios que era bueno...

encontramos una apreciación de la naturaleza, mezclada con una confianza en los poderes humanos de trabajarla para el bien, que era excepcional

en aquella época. Como bien sabemos, era una actitud destinada a fructificar, porque no es accidental que la ciencia moderna haya surgido primero en el mundo occidental. El arzobispo William Temple solía decir que el judaísmo y su vástago, el cristianismo, son las dos religiones más materialistas del mundo. Cuando se añade el islamismo a la lista, las religiones de origen semítico destacan de manera excepcional en la insistencia de que los seres humanos son, de forma insuprimible, tanto cuerpo como espíritu, y de que esta doble condición no es un inconveniente. De esta premisa básica surgen tres corolarios: (1) que los aspectos materiales de la vida son importantes (de ahí el fuerte énfasis occidental en los servicios humanitarios y sociales); (2) que la materia puede participar en la condición de la salvación misma (afirmada por la doctrina de la resurrección del cuerpo); y (3) que la naturaleza puede hospedar lo Divino (el Reino de Dios debe darse «en la tierra», a lo cual el cristianismo añade su doctrina de la encarnación).

El significado de la existencia humana

El elemento más crucial del pensamiento humano está dirigido hacia el ser. ¿Qué significa ser un ser humano, vivir una vida humana?

También a esto le buscaban un sentido los judíos. Tenían un interés profundo en la naturaleza humana, pero no por conocer los datos en sí, sino por saber la verdad de la existencia. Querían entender la condición humana para hacer uso de sus más altos potenciales.

Los judíos tenían sobrada conciencia de las limitaciones humanas. Comparados con la majestad del cielo, los seres humanos con «barro» (Salmo 103:14); enfrentados a las fuerzas de la naturaleza, pueden ser «destrozados como una mariposa nocturna» (Job 4:19). Su tiempo en la tierra pasa veloz, como hierba que por la mañana florece, pero que «por la tarde se seca y la siegan» (Salmo 90:6). Aun este breve lapso está entrelazado con un dolor que produce el fin de nuestros días «como un suspiro» (Salmo 90:9). No fue una sola vez, sino muchas veces las que los judíos se vieron obligados a hacerse la pregunta retórica hecha a Dios: «¿qué es el hombre para que te acuerdes de él...?» (Salmo 8:5).

Si consideramos la libertad del pensamiento de Israel y su rechazo a reprimir las dudas que pudiera haber, no es de sorprender que haya habido momentos en los que se sospechaba que «... los hombres [...] por sí mismos son animales; pues es una la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro...» (Eclesiastés 3:18-19). Ésta es una interpretación biológica de la especie humana más absoluta que ninguna de las habidas en el siglo XIX. No obs-

tante, lo importante es que no prevaleció. Lo sorprendente es que los judíos, al considerar la naturaleza humana, pasaron por alto su fragilidad y afirmaron su innombrable grandeza. Somos una mezcla de polvo y divinidad.

La palabra *innombrable*, recién utilizada, no es una hipérbole. En la versión del rey James [Jacobo I de Inglaterra] se traduce este concepto judío de la condición humana como sigue: «Lo hiciste poco menos que los ángeles» (Salmo 8:5). El uso de esta última palabra es un flagrante error de traducción, ya que el original judío reza «poco menos que los dioses [o que un dios puesto que el número del término judío *'elohim* es indeterminado]». ¿Por qué los traductores redujeron el concepto de deidades a ángeles? La respuesta parece obvia: no era por falta de erudición, sino por carecer de la audacia –y uno se siente tentado a decir del descaro– de los hebreos. Pero podemos respetar la reserva de los traductores; una cosa es escribir un guión cinematográfico para Hollywood en el que todos los personajes parecen ser maravillosos, y otra es tratar de que los personajes parezcan reales. La única acusación que no se ha esgrimido nunca contra la *Biblia* es que sus personajes no sean reales. Hasta sus héroes más grandes, como David, se presentan tan al desnudo, que se dice que el Libro de Samuel es el relato histórico más sincero del mundo antiguo. Pero ninguna dosis de realismo podía atenuar las aspiraciones de los judíos. Los seres que, en ocasiones, merecen con justicia los epítetos de «gusano» y «lombriz» (Job 25:6) son también los seres a quienes Dios coronó «de gloria y dignidad» (Salmo 8:6). Hay un dicho rabínico al respecto, según el cual cuando una persona camina por la calle es precedida por un coro de ángeles invisibles que dicen: «¡Abrid paso, abrid paso! ¡Abrid paso a la imagen de Dios!».

Al hablar del realismo con que los judíos ven la naturaleza humana, hemos subrayado su reconocimiento de las limitaciones físicas: la debilidad, la susceptibilidad al dolor, la brevedad de la vida. Pero no habremos tenido en cuenta todo el realismo que tenían si no decimos que consideraban que la limitación humana básica era moral más que física. Los seres humanos no son sólo frágiles, son pecadores: «... en la culpa nací, pecador me concibió mi madre» (Salmo 51:5). Es totalmente falso aducir que estas palabras justifican la doctrina de la depravación absoluta del ser humano o la noción de que el acto sexual es una maldad; ambas interpretaciones son ajenas al judaísmo. Sin embargo, sí aportan algo de gran importancia para la antropología judía. La raíz de la palabra pecado significa "no dar en la diana", y este pueblo (pese a su elevado origen) lo hace continuamente. Destinado a ser noble, en general no alcanza a serlo; destinado a ser generoso, escatima cosas a los demás. Creado como algo más que un animal, a menudo se rebaja a ese nivel.

No obstante, en ninguno de estos fallos se incluye el traspié. Los judíos jamás han cuestionado la libertad humana. El primer acto humano implicó la libertad de elección. Adán y Eva, aunque es cierto que seducidos por la serpiente, comieron el fruto prohibido del Edén, pero podían haberse resistido. La serpiente no hizo más que tentarles, por lo que es evidente que se trata de un caso de lapsus humano. Los objetos inanimados no pueden ser otra cosa que lo que son; hacen lo que decretan la naturaleza y las circunstancias. Los seres humanos, una vez creados, se hacen o deshacen a sí mismos, forjando sus propios destinos a base de decisiones. «Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien» (Isaías 1:16-17) es un mandato destinado sólo a los seres humanos. «Te pongo delante vida y muerte [...] elige la vida» (Deuteronomio 30:19).

Por último, del concepto judío de Dios como un dios amante se deriva que los seres humanos son los hijos de Dios. En una de las más tiernas metáforas de toda la *Biblia*, Oseas describe a Dios velando tiernamente por su gente como si fuesen infantes:

> Yo enseñé a andar a Efraím,
> y los llevé en mis brazos [...].
> Con correas de amor los atraía,
> con cuerdas de cariño.
> Fui para ellos como quien alza una criatura a sus mejillas [...].
> ¿Cómo podré dejarte, Efraím?
> ¿Cómo podré entregarte a ti, Israel? [...].
> Me da un vuelco el corazón,
> se me conmueven las entrañas.
>
> OSEAS 11:3-4, 8

Aun en este mundo, inmenso como es y entretejido con los enérgicos poderes de la naturaleza, los seres humanos pueden andar con la misma confianza de los niños en un hogar donde se les acepta por completo.

¿Cuáles son los ingredientes de la imagen con mayor creatividad significativa de la existencia humana que la mente puede concebir? Si quitamos la fragilidad –como la hierba, como un suspiro, como el barro, como una mariposa nocturna destrozada–, el resultado es romántico. Si quitamos la grandeza –un poco menos que Dios–, la aspiración se reduce. Si quitamos el pecado –la tendencia a no dar en la diana–, el sentimentalismo se ve amenazado. Si quitamos la libertad –¡elige este día!–, la responsabilidad se desmorona. Si, por último, quitamos la paternidad divina, la vida se aleja, suelta amarras y se interna a la deriva en un mar frío, indiferente. Con todo

lo que se ha descubierto acerca del ser humano en los dos mil quinientos años que han transcurrido desde entonces, es difícil encontrar un fallo en esta valoración.

El significado de la historia

Comencemos con un contraste. Dice un historiador: «Según las filosofías y religiones más clásicas, la realidad máxima se revela cuando el hombre, ya sea por contemplación racional o elevación mística, va más allá de la serie de hechos que llamamos "historia". El objetivo es aprehender un orden de realidad al que no afecta la suerte impredictible de la humanidad. En el hinduismo, por ejemplo, el mundo de la experiencia sensorial se considera *maya*, ilusión; en consecuencia, el hombre religioso busca liberarse del círculo de la vida a fin de que su individualidad pueda diluirse en el Alma Mundial, Brahma. En los filósofos griegos, la visión del mundo era la de un proceso natural que, al igual que la rotación de las estaciones, siempre seguía el mismo esquema racional. Sin embargo, el filósofo podía elevarse por encima de los ciclos recurrentes de la historia, fijando su pensamiento en el absoluto inmodificable que pertenece al orden eterno. Estas dos visiones son muy diferentes de la alegación bíblica de que Dios se encuentra dentro de las limitaciones del mundo de cambio y luchas, y, en especial, de que se revela en sucesos que son de carácter único, particular e irrepetible. Para la *Biblia*, la historia no es ni *maya* ni un proceso circular de la naturaleza; es el ruedo de la actividad deliberada de Dios».[3]

¿Qué es lo que está en juego cuando nos preguntamos si la historia tiene sentido? Toda nuestra actitud hacia el orden social, y la vida colectiva que le es inherente, están en juego. Si decidimos que la historia no tiene sentido, se desprende que no merece la pena preocuparse activamente por las cuestiones sociales, políticas y culturales de la vida. En la medida en que nos elevemos por encima de las circunstancias y las superemos, podrá juzgarse que los problemas centrales de la vida están en otra parte. Y, en la medida en que veamos las cosas de esta manera, poco interés pondremos en los problemas que afectan a las sociedades, las culturas y las civilizaciones, y también poca será las responsabilidad que sintamos por ellos.

La valoración que los hebreos hicieron de la historia es exactamente la opuesta a esta actitud de indiferencia. La historia era, para los judíos, de importancia primordial. En primer lugar, era importante porque ellos estaban convencidos de que el contexto en el cual se vive la vida la afecta en

todos los sentidos, porque es allí donde se crean los problemas, se perfilan las oportunidades y se condicionan los resultados. Es imposible hablar de Adán y de Noé (y de cualquier otro personaje bíblico importante) fuera de las circunstancias particulares –en este caso el Edén y el Diluvio– que los envolvieron y que, a modo de respuesta, configuraron sus vidas. Los eventos que se relatan en la *Biblia* judía son profundamente contextuales.

En segunda instancia, si los contextos son cruciales para la vida, también lo es la acción colectiva, lo que solemos llamar la acción social. Hay ocasiones en las que la única manera de cambiar las cosas es mediante el trabajo conjunto: planear, organizar y actuar de forma concertada. No se muestra el destino de los esclavos hebreos en Egipto como dependiente de la "elevación" individual por encima de su cautiverio mediante una libertad espiritual que les permitiera tolerar las cadenas físicas. Necesitaron sublevarse de forma colectiva y partir hacia el desierto.

En tercer lugar, la historia era importante para los judíos porque la veían como un campo de oportunidades. Dado que estaba dirigida por Dios –el «teatro de la gloria de Dios», exclamó Juan Calvino, extrapolando esta base del Antiguo Testamento–, ningún hecho histórico era accidental. En cada suceso –el Edén, el Diluvio, el Éxodo, el Exilio babilónico– se veía la mano de Yavé convirtiendo cada secuencia en una experiencia educativa para su pueblo.

Por último, la historia era importante porque las oportunidades de la vida no son monótonamente iguales. Los acontecimientos, todos importantes, no son de igual importancia. No ocurre que alguien, en cualquier lugar y tiempo, pueda dirigirse a la historia y encuentre esperándole una oportunidad equivalente, en tiempo y lugar, a todas las otras. Cada oportunidad es única, pero algunas son decisivas: «Hay una marea en los asuntos del hombre que, aprovechada cuando sube, conduce a la fortuna». Por tanto, es necesario prestar mucha atención a la historia, porque cuando las oportunidades se dejan pasar, no vuelven jamás.

Esta particularidad de los acontecimientos está resumida en las nociones hebreas de (1) la intervención directa de Dios en la historia en ciertos momentos críticos y (2) de ser un pueblo elegido como receptor de los designios únicos de Dios. Ambas nociones están ilustradas de manera vívida en la épica de Abraham. Esta épica está presentada por un prólogo extraordinario –el Génesis– que describe el gradual deterioro del mundo a partir de su prístina bondad original. A la desobediencia (la comida del fruto prohibido) sigue el asesinato (de Abel a manos de Caín), la promiscuidad (los hijos de Dios y las hijas de los hombres), el incesto (los hijos de Noé), hasta que hace falta una inundación para acabar con el desorden. Dios no permanece inactivo en medio de la corrupción, sino que entre bambalinas,

en los últimos días del estado universal sumérico, llama a Abraham y le ordena mudarse a otra tierra para establecer un pueblo nuevo. El momento es decisivo. Dado que Abraham responde a la llamada, deja de ser anónimo y se convierte en el primer hebreo, el primero de un «pueblo elegido».

Tendremos que volver a este tema del «pueblo elegido», pero por ahora debemos preguntarnos qué fue lo que dio a los judíos esta visión de la importancia de la historia. Hemos visto ya la *clase* de significado que encontraron en la historia, pero ¿qué les permitió ver la historia como *encarnación* de este significado?

Para la India, el destino humano es completamente ajeno a la historia. Allí, el mundo que acoge a la humanidad es (como hemos visto) el «mundo medio». El bien y el mal, el placer y el dolor, lo correcto y lo incorrecto, están entrelazados en el mundo en proporciones de relativa igualdad, y así seguirán siendo las cosas. Toda idea de limpiar el mundo y cambiar su carácter de manera apreciable es, por principio, errónea. Las religiones naturalistas de los países vecinos de Israel llegaron a la misma conclusión por un camino diferente. Para ellas, el destino humano sí que se encuentra en la historia, pero en la historia tal cual es en el presente, no en la que podría convertirse. Podemos ver la razón por la que el cambio –en especial el cambio para mejorar– no se les ocurría a los naturalistas. Si uno se centra en la naturaleza para realizarse, no busca hacerlo en otro lado, pero tampoco sueña uno –y éste es el quid– con mejorar la naturaleza ni el orden social, que es su extensión, porque se asume que están enraizados en la índole de las cosas y que no están sujetos a que los altere el ser humano. Los egipcios no se preguntaban si Ra, el dios del sol, brillaba como debía, así como tampoco se preguntan los astrónomos modernos si el sol se consume al ritmo adecuado. En lo que se refiere a la naturaleza, el acento se pone en lo que es y no en lo que *debería ser*.

La visión histórica de los israelitas difería del politeísmo de la India y el Próximo Oriente porque tenían una idea distinta de Dios. Si el tema hubiera surgido para ser debatido, los israelitas habrían argumentado, en contra de la India, que Dios no habría creado a la gente como seres materiales si la materia fuese ajena a su destino. Contra los politeístas de la naturaleza los judíos hubiesen blandido el argumento de que la naturaleza no es autosuficiente. Dado que la naturaleza fue creada por Dios, no puede asimilar a Dios. La consecuencia de mantener a Dios y a la naturaleza separados es trascendental, porque significa que el "es" no puede asimilar al "debería ser": la voluntad de Dios trasciende la actualidad inmanente (y puede diferir de ella). Con el doble golpe de adjuntar la vida humana y el orden natural, pero no confinándolos a ese orden, el judaísmo estableció la historia

como importante y sujeta a crítica. Quienes no aprenden de la historia están condenados a repetirla.

Todos los politeísmos naturalistas que rodeaban al judaísmo estaban en favor del *statu quo*. Las condiciones podían no ser como se deseaba, pero lo que más impresionaba a los politeístas es que pudieran ser mucho peores, porque si los poderes de la naturaleza estaban en manos de muchos dioses –en Mesopotamia su número se contaba en miles– siempre existía el peligro de que riñeran entre sí y se produjese el subsiguiente caos. En consecuencia, la religión se preocupaba por mantener las cosas como estaban. La religión egipcia contrastaba repetidamente a la "gente apasionada" con la "gente silenciosa", elogiando a ésta última porque no creaba problemas. No es de extrañar que ningún politeísmo naturalista jamás haya gestado una revolución de principios. Era tradicional en el hinduismo tener una casta conservadora porque, si los politeístas temían el cambio, los hinduistas consideraban imposible introducir cambios sustanciales en el plano social.

En el judaísmo, por el contrario, existe en la historia una desavenencia entre sus posibilidades divinas y sus frustraciones manifiestas, es decir, entre lo que es y lo que debería ser. Por tanto, el judaísmo sentó las bases de la protesta social. Cuando las cosas no son como deberían ser, hace falta cambiarlas de alguna forma. La idea fructificó. Es en los países afectados por la perspectiva histórica judía, que influyó en el cristianismo y, en cierta medida, en el islamismo, donde se han producido los principales movimientos de mejoras sociales. «Protegidos por preceptos religiosos, los profetas de Judá constituyeron una fuerza política reformadora que no ha sido superada, y tal vez jamás igualada, en la subsiguiente historia mundial.» Enardecidos por su convicción de que las cosas no eran como debían ser, crearon en el nombre del Dios por quien hablaban una atmósfera de reforma que «avergüenza a Hyde Park y a los mejores tiempos de los periódicos sensacionalistas».[4]

El significado de la moralidad

Los seres humanos son criaturas sociales. Si se les separa de sus congéneres al nacer, nunca se tornarán humanos y, sin embargo, viviendo con sus semejantes a menudo se vuelven bárbaros. De este doble hecho surge la necesidad de la moralidad. Las reglas morales agradan tanto a la gente como los semáforos y las señales que prohíben girar a la izquierda, pero sin restricciones de orden moral, las relaciones humanas serían tan enmarañadas como el tráfico de una gran ciudad, en horas punta, donde cada uno pudiese conducir a su antojo.

La prescripción judía de «esas sabias restricciones que liberan al hombre» está contenida en su ley. Tendremos ocasión de ver que esta ley contiene prescripciones tanto rituales como éticas, pero ahora nos concentraremos en las últimas. Según dicen los rabinos, la *Biblia* hebrea contiene no menos de seiscientos trece mandamientos que regulan la vida humana. Para nuestro propósito bastarán cuatro de ellos: los cuatro preceptos éticos de los Diez Mandamientos, porque es a través de ellos como la moralidad hebrea tuvo su mayor impacto. Los Diez Mandamientos, que el cristianismo y el islamismo hicieron suyos, constituyen la base moral de la mayor parte del mundo occidental.

En la vida humana hay cuatro zonas de peligro que pueden causar ilimitados problemas si se desmandan: la fuerza, la riqueza, el sexo y el habla. En el reino animal estos elementos están bien contenidos. Dos de ellos a duras penas pueden presentar problemas: la palabra hablada, porque no pueden comunicarse lo suficiente como para engañar, y la riqueza, porque en el reino animal son desconocidos los niveles de previsión y de codicia sostenida necesarios para obtener posesiones. Tampoco el sexo y la fuerza suponen problemas serios. La periodicidad evita que el sexo se torne obsesivo y el dominio instintivo mantiene la violencia a raya. Con la curiosa excepción de las hormigas, es raro que haya luchas dentro de una misma especie. Cuando las hubo, la especie se destruyó a sí misma.

Con los seres humanos, las cosas son diferentes. Los celos, el odio y la venganza pueden producir una violencia que, a menos que se controle, destroza comunidades enteras. El crimen instiga luchas cruentas que pueden eternizarse. El sexo, si no se aviene a ciertas restricciones, puede originar pasiones tan intensas como para destruir pueblos. Y lo mismo sucede con el robo y la prevaricación. Podemos imaginarnos sociedades en las que la gente obre exactamente como quiere en estos aspectos, pero no se ha encontrado ninguna, pese a que los antropólogos ya han estudiado todo el mundo. Aparentemente, si alguna vez se intentó vivir con total permisividad, sus inventores no sobrevivieron para que los antropólogos pudieran estudiarlos. Es probable que sea en estos campos, más que en ningún otro, donde encontremos constantes humanas. Los parisinos son primos de los bongos; los remilgados del siglo XX están relacionados con los aborígenes. Todos deben contener sus apetitos si la historia ha de continuar.

Lo que prescriben los Diez Mandamientos en estos campos son los patrones mínimos que permiten hacer una vida colectiva. En este sentido, los Diez Mandamientos son, para el orden social, lo que el capítulo inicial del Génesis es para el orden natural: sin ellos, sólo hay un vacío informe. Mientras que el Génesis estructura (y por tanto, crea) el mundo físico, los Diez Mandamientos estructuran (y por tanto, permiten) un mundo social.

En lo tocante a la fuerza, dicen en efecto que se puede discutir y pelear, pero que no será permitido matar dentro del grupo porque instiga luchas cruentas que destrozan comunidades. Por tanto, *no matarás*. Igual sucede con el sexo. Se puede ser un calavera, un seductor, hasta un promiscuo, y aunque las conductas de estas personas no son recomendables, no serán perseguidas por la ley. Pero hay un límite: no se permitirán las relaciones sexuales extramatrimoniales, porque causan pasiones que la comunidad no puede tolerar. Por tanto, *no cometerás adulterio*. En cuanto a las posesiones, se pueden acumular cuantas se deseen, así como se puede ser listo y astuto en los negocios. Pero hay una cosa que no se puede hacer, y es hurtar lo de otro, porque ello ultraja el sentido de juego limpio y crea animosidades que se hacen ingobernables. Por tanto, *no robarás*. Por último, en lo que se refiere a la palabra hablada, se puede fingir y equivocarse, pero hay un momento en que se requiere decir la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad. Cuando una controversia cobra tales proporciones que debe ser dirimida por un tribunal, los jueces deben saber qué ha ocurrido. Si se miente entonces, estando bajo juramento de decir la verdad, la pena será severa. Por tanto, *no levantarás falso testimonio*.

La importancia de las dimensiones éticas de los Diez Mandamientos no reside en su unicidad sino en su universalidad; no en su finalidad, sino en la prioridad de sus fundamentos. No dicen la palabra final sobre los temas que tocan; dicen las palabras que deben decirse si han de seguirle otras palabras. Ésta es la razón por la cual, más de tres mil años después del monte Sinaí, continúan siendo el "esperanto moral" del mundo. Esto movió a Heine a decir del hombre que los recibió: «¡Qué pequeño parece el Sinaí cuando Moisés está de pie sobre él!», y a quienes escribieron la *Biblia* a afirmar categóricamente que «... ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés» (Deuteronomio 34:10).

El significado de la justicia

Es a un notable grupo de hombres que llamamos profetas, más que a ningún otro, a quien la civilización occidental debe sus convicciones, (1) de que el futuro de cualquier pueblo depende, en gran medida, de la justicia de su orden social, y (2) de que los individuos son responsables de las estructuras sociales de sus sociedades, así como también de sus tratos personales directos.

Cuando hoy se habla de que alguien es un profeta o que dice profecías, pensamos en un adivino, en alguien que adivina el futuro, pero no era éste

el significado original de la palabra. Procedente del griego, el significado de profeta es alguien que "habla por" otro, y este mismo sentido tiene el original hebreo. Cuando Dios le ordenó a Moisés que exigiera al faraón la liberación de su pueblo y Moisés protestó, diciendo que él no tenía facilidad de palabra, Dios dijo: «Aarón, tu hermano, será tu profeta» (Éxodo 7:1).

Si para los hebreos, el significado genérico de la palabra profeta era "uno que habla por autorización de otro", su sentido concreto (como se usaba para referirse a un grupo dado de gente en el período bíblico) era "uno que habla por Dios". Un profeta se distinguía de otros hombres porque su mente, su habla y, en ocasiones, su cuerpo podían convertirse en un medio a través del cual Dios se expresaba acerca de las condiciones históricas inmediatas.

El análisis del movimiento profético en Israel revela que fue un fenómeno con características diversas. Excluido Moisés, cuyo caso es único, el movimiento atravesó tres etapas en las que el poder divino se manifestó de diferente forma.

En la primera etapa figuraban las asociaciones proféticas, sobre las que se ofrece una de las mejores descripciones en los capítulos uno y diez del Primer libro de Samuel. En esta etapa, la profecía era un fenómeno de grupo. Los profetas no se identificaban como individuos porque su talento no era de carácter individual. Viajaban en grupos, porque para ellos la profecía era un fenómeno que requería de un conjunto de gente especial. Los psicólogos de hoy lo considerarían una forma de éxtasis colectivo autoinducido. Con la ayuda de la música y la danza, el grupo profético terminaba cayendo en un estado de frenesí, en el que sus miembros perdían la conciencia en un mar colectivo de intoxicación divina.

En esta etapa, la profecía no tenía una dimensión ética. Los profetas suponían que estaban poseídos por lo divino sólo porque la experiencia les proporcionaba un episodio de poder extático. La ética se introdujo en la segunda etapa, la de los profetas de tradición oral. Éstos, que ya contaban como individuos, surgieron de los grupos, lanzados como cohetes por la profecía viva y ágil. Conocemos sus nombres –Elías, Eliseo, Natán, Miqueas y Ajiyyá, entre otros–, pero no tienen libro en la *Biblia* porque fueron anteriores a la etapa de la escritura. El éxtasis también era importante en sus experiencias proféticas, así como el poder, dado que cuando «la mano del Señor» los tocaba, superaban en mucho la velocidad de los carros más rápidos y eran cogidos en los valles y lanzados sobre las cimas de las montañas.[5] Pero había dos aspectos que eran diferentes. Aunque la base de estos profetas también era asociativa, podían recibir la visita divina cuando estaban solos y la palabra divina surgía de ellos con mayor claridad. No

se limitaba a manifestarse como una simple emoción sobrecogedora, sino que la emoción encubría la voz de Dios demandando justicia.

De los muchos episodios que contiene la Biblia sobre este aspecto, son dos los que mejor lo ilustran. Uno es el de Nabot, quien, por negarse a ceder los viñedos de su familia al rey Ajab, fue falsamente acusado de blasfemia y subversión, y apedreado, y dado que la blasfemia se consideraba un pecado capital, sus propiedades pasaron a manos de la corona. Cuando las noticias sobre esta parodia llegaron a oídos de Elías, Dios se dirigió a él diciéndole, «Anda, baja al encuentro de Ajab [...] Dile: "Así dice el Señor: ¿Has asesinado, y encima robas? [...] en el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, a ti también los perros te lamerán la sangre"» (1 Reyes 21:18-19).

Esta historia encierra un significado revolucionario para la historia humana pues muestra cómo alguien, sin posición oficial, tomó partido por un hombre agraviado y denunció a un rey, en su propia presencia, por razones de injusticia. No existe en los anales de la historia un hecho similar. Elías no era sacerdote y no tenía autoridad oficial como para hacer un juicio tan terrible. Según la costumbre de la época, debió de haber sido muerto allí mismo por los guardaespaldas del rey. Pero era tan evidente que "hablaba por" una autoridad ajena, que el rey aceptó como justo su pronunciamiento.

El otro episodio que guarda similitud con éste es el ocurrido entre David y Betsabé. Desde la parte superior del tejado de su casa, David vio bañarse a Betsabé y la deseó. Pero había un obstáculo: ella era casada. Para la realeza de la época ésta era una cuestión de escasa importancia, por lo que David se ocupó sencillamente de deshacerse del marido. Urías fue trasladado al frente, con instrucciones de que se le destinase al lugar donde más feroz fuera la lucha y no se le prestase apoyo, para que pudieran matarlo. Todo sucedió tal como había sido planeado. De hecho, parecía una cosa rutinaria, pero el profeta Natán se enteró de todo. Al tener la sensación inmediata de que «lo que David había hecho desagradaba al Señor», se dirigió al rey que tenía poder absoluto sobre su vida y le dijo:

> Así dice el Señor, Dios de Israel: «Has asesinado a Urías para casarte con su mujer. [Pues bien,] yo haré que de tu propia casa nazca tu desgracia; te arrebataré tus mujeres y ante tus ojos se las daré a otro, que se acostará con ellas a la luz del sol que nos alumbra. Tú lo hiciste a escondidas, yo lo haré ante todo Israel, en pleno día. Por haber despreciado al Señor con lo que has hecho, el hijo que te ha nacido morirá».
>
> II SAMUEL 12:7, 9, 11-12, 14

Lo sorprendente de estos dos relatos no es lo que hacen los reyes, que sólo ejercen las prerrogativas universalmente aceptadas de la realeza de esos tiempos, sino el hecho revolucionario y sin precedentes de la forma en que los profetas desafiaron los actos reales.

La tercera y culminante etapa del movimiento profético es la de los grandes profetas de tradición escrita, entre ellos, Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías e Isaías. Tampoco en esta etapa estaba ausente el éxtasis en las experiencias proféticas. Entre las epifanías más impresionantes que se han registrado se cuentan las de Ezequiel 1-3, Jeremías 1 e Isaías 6 (este último profeta dice «... vi al Señor [...] alto y excelso»). El énfasis en la ética continuó, pero hubo una novedad importante. Mientras que Natán o Elías percibían el desagrado de Dios ante actos individuales de flagrante injusticia, Amós e Isaías presentían la reprobación de Dios de injusticias menos conspicuas porque no eran perpetradas por individuos en actos concretos, sino que se ocultaban en el entramado social mismo. Los profetas de tradición oral desafiaban a los individuos, los de tradición escrita hacían frente a la corrupción en el orden social y a las instituciones opresoras.

Estos profetas se encontraron con una época plagada de iniquidades, privilegios especiales e injusticias de los más flagrantes tipos. La riqueza estaba concentrada en las manos de unos pocos nobles, los pobres eran marcados como ganado y vendidos como esclavos, y los deudores eran intercambiados por un par de zapatos. Era un mundo en el que los amos castigaban a sus esclavos a placer, las mujeres estaban dominadas por los hombres y los niños no deseados eran abandonados en lugares solitarios para que muriesen.

Como amenaza a la salud social contemporánea del cuerpo político, esta delincuencia moral era un factor importante en la vida política judía de entonces; pero había otro. El peligro interno tenía, como contrapartida, el peligro externo, porque, encerrada entre los colosales imperios de Asiria y Babilonia al este, de Egipto al sur y de Fenicia y Siria al norte, Israel y Judá corrían el peligro de ser arrasados. En situaciones similares, los demás pueblos de la región supusieron que los resultados dependían de las fuerzas relativas de los dioses nacionales involucrados, es decir, de un simple cálculo de poder en el que las cuestiones de moralidad eran irrelevantes. Pero esta interpretación elimina de estas situaciones el elemento de oportunidad y, por tanto, de significado. Si las eventualidades están estrictamente determinadas por el poder, es poco lo que puede hacer un país pequeño. Pero los judíos, movidos por esa pasión inquebrantable por el significado que ya hemos señalado, se resistían a esta interpretación. Aun cuando parecía imposible hacer otra cosa, se negaban a conceder que todo

evento carecía de significado, en el sentido de que no permitiese dar una respuesta creativa que implicase una elección moral. Así, lo que otras naciones hubieran considerado como una simple cuestión de poderío, ellos lo interpretaron como una advertencia de Dios en el sentido de que debían ordenar su vida nacional: o instauraban la justicia en todo su territorio o serían destruidos.

Si se expresa de modo abstracto, el principio profético puede describirse como sigue: El requisito previo de la estabilidad política es la justicia social, porque está en la naturaleza de las cosas que la injusticia no perdure. Si se manifiesta de manera teológica, puede ser: Los niveles que exige Dios son altos. La divinidad no tolerará para siempre la explotación, la corrupción y la mediocridad. Este principio no se contradice con lo que se dijo antes del amor de Yavé. En general, los profetas se unen a los salmistas al hablar más del amor que de la justicia. Un rabino describió posteriormente la relación que existe entre los dos de la siguiente manera:

> Un rey que tenía varios vasos de vidrio vacíos dijo: «Si echo en ellos agua caliente se quebrarán; si les echo agua fría también se quebrarán». ¿Qué hizo entonces el rey? Mezcló agua caliente y fría, la echó en los vasos y no se quebraron. Lo mismo dijo el Santo Padre, alabado sea Él: «Si creo el mundo sólo sobre la base del atributo de la piedad, los pecados del mundo se multiplicarán muchas veces. Si lo creo sobre la base del atributo de la justicia solamente, ¿cómo podrá perdurar el mundo? En consecuencia, lo crearé con los atributos de piedad y justicia, y ¡ojalá perdure!».[6]

Los profetas de Israel y Judá son uno de los grupos de individuos más asombrosos de toda la historia. En medio del desierto moral en que se encontraban, pronunciaron palabras que el mundo nunca ha podido olvidar. Amós era un simple pastor, pero no por ello era un hombre de paja, sino un hombre con una misión, austero y duro como el desierto del cual procedía; un hombre con la cabeza bien puesta y sus facultades alerta que gritaba en el tosco mercadillo de Betel: «¡Que fluya como agua el derecho, y la justicia como arroyo perenne!». Oseas, Miqueas, Jeremías... ¡qué grupo forman! Los profetas eran de todas las clases sociales. Algunos eran refinados, otros eran tan simples y naturales como las colinas en que habían nacido. Algunos oían al Señor rugir como un león; otros escuchaban las palabras divinas habladas con una especie de quietud como la que sucede a la tempestad.

Pero todos tenían una cosa en común: la convicción de que todo ser humano, por la simple virtud de su humanidad, es hijo de Dios y, en consecuencia, posee derechos que hasta los reyes deben respetar. Los profetas se

presentaron en el escenario histórico como una fuerza extraña, elemental y explosiva. Vivían en un mundo más vasto que el de sus compatriotas, un mundo en el que la pompa y la ceremonia, la riqueza y el esplendor no tenían valor alguno, donde los reyes parecían pequeños y donde la fuerza de los poderosos era nula en comparación con la pureza, la justicia y la piedad. Tal es así que, cuando el hombre ha recurrido a la historia para encontrar aliento e inspiración en la eterna lucha por la justicia, los ha hallado en los resonantes pronunciamientos de los profetas más que en ninguna otra parte.

El significado del sufrimiento

Desde el siglo VIII hasta el VI a.E.C., período en el que Israel y Judá se tambaleaban ante el poder agresor de Siria, Asiria, Egipto y Babilonia, los profetas dieron sentido a su condición tomándola como la vía de que se valía Dios para enfatizar la demanda de justicia. Dios estaba envuelto en una gran controversia con su pueblo, una controversia que implicaba cuestiones morales que escapaban a los ojos de los seglares. Para corregir a un niño extraviado, un padre puede halagarlo y engatusarlo, pero si no logra corregirlo con las palabras acaso deba recurrir a la acción. De igual manera, a la luz de la indiferencia de Israel ante las órdenes y los ruegos, Yavé no tuvo otra alternativa que hacer saber a los israelitas quién era Dios, cuya voluntad debe prevalecer. Era para dejar en claro esta cuestión para lo que Dios ponía a los enemigos de Israel en su contra.

> Así dice el señor:
> «A Israel, por tres delitos y por el cuarto,
> no le perdonaré;
> porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias.
> Por eso el enemigo asedia el país,
> derriba tu fortaleza, saquea tus palacios».
>
> AMÓS 2:6; 3:11

Jeremías recoge el sentido de estas palabras. Dado que los judíos han olvidado la justicia, Dios decide que «esta ciudad será ejemplo de maldición para todas las naciones» (Jeremías 26:6).

Podemos apreciar el coraje moral que se requiere para lograr esta interpretación de calamidad inminente. Es mucho más fácil suponer que Dios está a favor nuestro o resignarse a ser derrotados.

No obstante, no se había llegado aún al punto culminante. La derrota no pudo ser evitada. En el año 721 a.E.C., Siria cayó sobre ellos «como un lobo ante el rebaño» y borró del mapa al Reino del Norte para siempre, convirtiendo a su pueblo en «las Diez Tribus Perdidas de Israel». En el 586, Judá, el Reino del Sur, fue conquistado, aunque sus autoridades quedaron intactas ya que Nabucodonosor las condujo, en cautividad, a Babilonia.

Si hubo alguna vez un momento en el que la posibilidad de significado parecía improbable, fue éste. Los judíos habían desperdiciado su oportunidad y, en consecuencia, habían perdido. En esta situación podría haberse esperado que los profetas, aceptando la calamidad de su pueblo, dijeran «os los advertí».

Pero estas palabras, mezcla de venganza y desesperación, no estaban en el vocabulario de los profetas. El hecho más sorprendente en los judíos, en su búsqueda de significado, es la forma en que, en estas horas negras en las que ya habían agotado todas las reservas de significados, los profetas profundizaron su búsqueda de otros nuevos. El no hacerlo hubiera sido equivalente a aceptar la idea prevaleciente de que el dios de los vencedores era más poderoso que el de los vencidos, suposición que hubiera puesto fin a la fe bíblica y, junto con ella, al pueblo judío. El rechazo de esta lógica salvó el futuro judío.

En el siglo VI, un profeta, cuyo nombre se ha perdido pero cuyas palabras figuran en los últimos capítulos del libro de Isaías, escribía en Babilonia, donde su gente estaba cautiva, que Yavé no había sido vencido por Marduk, el dios babilónico, porque la historia aún pertenecía al reino de Yavé. Esto quería decir que la derrota de los israelitas debía tener algún sentido; de nuevo, el desafío consistía en descubrirlo. Esta vez, lo que descubrió el "segundo Isaías" no era un castigo. Los israelitas debían *aprender* algo de su derrota y, además, su experiencia debía servir de *redención* para el mundo.

En cuanto al aprendizaje, hay lecciones y conocimientos que el sufrimiento da como no puede hacerlo ninguna otra cosa. En este caso, la experiencia de la derrota y el destierro enseñaba a los judíos el verdadero valor de la libertad que, pese a haber sido cautivos de Egipto con anterioridad, habían tomado a la ligera. Tenemos testimonio escrito que revela la agonía espiritual de los israelitas como seres desplazados, cuánto les pesaba el yugo del cautiverio y cuánto añoraban su tierra.

> Junto a las acequias de Babilonia nos sentamos
> y lloramos con nostalgia de Sión;
> en los sauces de sus orillas colgábamos nuestras cítaras.

> Allí los que nos deportaron nos invitaban a cantar,
> nuestros opresores a divertirles:
> «Cántennos un cantar de Sión».
> ¿Cómo cantar un cántico del Señor en tierra extranjera?
> Si me olvido de ti, Jerusalén,
> que se me paralice la mano derecha,
> que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti.
>
> SALMO 137:1-6

A veces, una sola frase es suficiente para expresar el pesar y el patetismo de su ruego: «Oh tú, que pasas por ahí, ¿no significa nada para ti?» o «¿Cuánto tiempo más, Señor, cuánto tiempo más?».

Cuando Ciro, rey de Persia, conquistó Babilonia en el año 538 y permitió que los judíos retornasen a Palestina, los profetas vieron otra lección que sólo el sufrimiento podía impartir: quienes se mantienen fieles en la adversidad, serán protegidos. Al final, sus derechos serán restablecidos.

> ¡Salgan de Babilonia! [...]
> Con gritos de júbilo anúncienlo y proclámenlo,
> publíquenlo hasta el confín de la tierra.
> Digan: el Señor ha redimido a su siervo Jacob.
>
> ISAÍAS 2, 48:20-22

Pero lo que los judíos podían aprender de su cautiverio no era el único significado de su sufrimiento. Dios los utilizaba para introducir en la historia conocimientos que todos los pueblos necesitan, pero que no ven por comodidad y complacencia. Por medio del sufrimiento, Dios introducía en los corazones de los judíos una pasión abrasadora por la libertad y la justicia que habría de afectar a la humanidad entera.

> Yo, el Señor, te he llamado [...] luz de las naciones
> para que abras los ojos de los ciegos,
> saques a los cautivos de la prisión
> y de la mazmorra a los que habitan las tinieblas.
>
> ISAÍAS 42:6-7

Expresado de forma abstracta, el significado más profundo que encontraron los judíos en su destierro fue el del sufrimiento indirecto: el sentido que penetra las vidas dispuestas a tolerar el sufrimiento para evitarlo en otras. El segundo Isaías relacionó este principio general con la experiencia

de su pueblo, y soñó con el día en que todos los países del mundo pudieran ver que la pequeña nación que una vez habían despreciado (personificándola) en realidad había sufrido por ellos:

> A él, que soportó nuestros sufrimientos
> y cargó con nuestros dolores,
> los tuvimos por un contagiado,
> herido por Dios y afligido.
> Él, en cambio, fue traspasado por nuestras rebeliones,
> triturado por nuestros crímenes.
> Sobre él descargó el castigo que nos sana
> y con sus cicatrices nos hemos curado.
> Todos errábamos como ovejas,
> cada uno por su lado,
> y el Señor cargó sobre él todo nuestros crímenes.
>
> ISAÍAS 53:4-6

El significado del mesianismo

Aunque los judíos tuvieron la capacidad de encontrar significativo su sufrimiento, entendieron que el significado no terminaba allí. Su punto culminante sería el mesianismo.

Podemos abordar este concepto teniendo en cuenta un hecho llamativo. La idea de progreso –la creencia de que las condiciones de la vida pueden ser mejoradas y de que la historia, en este sentido, puede llegar a alguna parte– se originó en Occidente. Los pueblos que han adquirido esta noción la han adquirido de Occidente.

Por sorprendente que sea este hecho, su explicación parece lógica. Si nos limitamos a las otras dos civilizaciones perdurables –la del sur de Asia, concentrada en la India, y la del este de Asia, centralizada en China y sus descendientes culturales–[7] encontramos que sus principales conceptos habían sido forjados por quienes ocupaban el poder: los brahmanes, en la India, y los intelectuales, en China. Por el contrario, en Occidente, los conceptos sobre este tema habían sido decisivamente elaborados por los judíos, que en sus años formativos habían sido los más débiles. Las clases dirigentes pueden estar satisfechas con el *statu quo*, pero las más débiles no. A menos que pierdan su espíritu, lo que jamás sucedió a los judíos, los pueblos oprimidos tienen la esperanza de mejorar. Esta esperanza dio a los judíos bíblicos un punto de mira más amplio y elevado. Era un pueblo ilu-

sionado, un pueblo que esperaba o librarse de las garras del opresor o cruzar a la tierra prometida.

> Dulces, dulces son los prados abiertos,
> engalanados de verde brillante;
> así ven los judíos a Canaán,
> al otro lado del Jordán que fluye en medio.

Para resumir el tema digamos que los más débiles sólo pueden mirar en una dirección, y fue la elevación de la imaginación judía la que con el tiempo llevó a Occidente a concluir que las condiciones de la vida, como un todo, podían ser mejoradas.

La esperanza aumenta en el corazón humano cuanto más concreta se hace, por lo que con el transcurso del tiempo la esperanza judía se concretó en la persona del Mesías que había de llegar. El significado literal de mesías (del hebereo *mashiah*) es "ungido", pero como a los reyes y sumos sacerdotes se los ungía con óleos, el término se convirtió en un título de honor, y adquirió la connotación de alguien que ha sido elevado o "elegido". Durante el destierro babilónico los judíos comenzaron a tener la esperanza de que llegara un redentor que "reuniera a los desterrados" y los llevara a su tierra natal. Después de la segunda destrucción del templo (70 E.C.), el título honorífico de "Mesías" se utilizó para desginar a la persona que los rescataría de su diáspora.

Pero las cosas nunca son tan simples y, con el tiempo, la idea mesiánica se complicó. El concepto siempre estuvo animado por la esperanza, una esperanza que tenía dos caras dobles: por un lado, la política y la nacional (que preveía el triunfo de los judíos sobre sus enemigos y la elevación a una posición de importancia en los asuntos mundiales) y, por el otro, la espiritual y la universal (en la que el triunfo político judío sería acompañado de un adelanto moral de dimensiones mundiales).

> De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas.
> No alzará la espada pueblo contra pueblo,
> ya no se adiestrarán para la guerra.
>
> ISAÍAS 2: 4

Estas tres características de la idea mesiánica –esperanza, restitución nacional y elevación en el contexto mundial– fueron constantes, pero dentro de este marco estable hubo algunas diferencias. Una de ellas, importante, era relativa a la forma en que llegaría la era mesiánica. Algunos espera-

ban que apareciera un mesías real: un sacerdote o rey que, como representante de Dios, aplicaría el nuevo orden. Otros creían que Dios dispensaría al agente humano e intenvendría de forma directa. Quienes compartían este último punto de vista, llamado con toda propiedad *la expectación mesiánica*, esperaban «una era en la que hubiese libertad política, perfección moral y bendición terrenal para el pueblo de Israel en su propia tierra y para toda la raza humana».[8] El primer concepto incluye todo lo que contiene el segundo, pero añade la figura de una personalidad humana de grandes y elevadas dotes políticas y espirituales que llega para preparar el mundo como reino del Todopoderoso.

Otra diferencia consistía en los impulsos restauradores, por un lado, y utópicos, por el otro, de los judíos. El mesianismo restaurador esperaba recrear las condiciones del pasado, particularmente las de la monarquía de David, pero ahora idealizadas. Con esta perspectiva, la esperanza se centraba en el restablecimiento del estado original de las cosas y en «la vida vivida con los antepasados». Pero en el mesianismo también había el impulso judío de mirar hacia delante, por lo que había versiones utópicas que preveían que las cosas serían como jamás habían sido.

Por último, los mesianistas diferían en cuanto a la idea de si el nuevo orden sería una continuación de la historia previa o si, por el contrario, estremecería al mundo hasta sus cimientos y lo sustituiría (en el Fin de los Días) con una era cuya índole sería sobrenaturalmente distinta. Dado que el poder de los judíos disminuía ante el surgimiento de Europa, y que la esperanza de una restauración política en Israel parecía cada vez mas imposible, la esperanza de una redención milagrosa eliminó los anhelos políticos. Los elementos apocalípticos, de los que hay vestigios en los profetas mismos, reemplazaron a las esperanzas de victorias militares. La Edad Mesiánica llegaría en cualquier momento, de manera abrupta y cataclísmica. Las montañas de derrumbarían y los mares hervirían. Se derogarían las leyes de la naturaleza para abrir el camino a un orden divino inimaginable, excepto que a «los dolores de parto de la Era Mesiánica» –exacerbada su imagen por el terror real que padecían los judíos– seguiría la paz. Así, esta versión también contenía un elemento utópico. El peligro y el miedo estaban compensados con el consuelo y la redención.

Las alternativas en estos tres puntos de vista, aunque contradictorias por naturaleza, estaban profundamente entrelazadas. La idea mesiánica cristalizó y se mantuvo viva pese a las tensiones creadas por sus ingredientes opuestos. En ninguna parte encontramos un caso más puro de la inexistencia de lo uno sin lo otro; sólo las proporciones entre ellos variaban y, a menudo, de forma violenta. La dirección en que se moviera el péndu-

lo dependía de los hechos históricos y del carácter individual de sus proclamadores, algunos de los cuales –los "falsos mesías"– asumieron el título mesiánico por sí mismos y, en varias ocasiones, atrajeron un número considerable de seguidores. En los períodos en que los israelitas tenían aún una vida política independiente en su propia tierra, lo que se destacaba era la perfección ética y la bendición terrenal, mientras que en los períodos de sometimiento y destierro cobraba importancia la libertad política. En los tiempos de libertad nacional, la esperanza de la libertad universal era básica, pero en las épocas de conflictos y penas lo que prevalecía era el elemento nacionalista. Sin embargo, siempre estuvieron juntos lo político y lo ético, así como lo nacional y lo universal. Los anhelos políticos y los espirituales se unían, y también las esperanzas para ellos mismos y para el mundo en general. Ambos temas figuran en el siosnismo, el movimiento moderno destinado a la renovación política y espiritual del pueblo judío, que ayudó a que los judíos regresaran a Palestina y fundaran el Estado de Israel en 1948.

Y así volvemos al tema mesiánico subyacente, que es la esperanza. Introducida en el cristianismo, configuró el Segundo Advenimiento de Cristo. En la Europa del siglo XVII surgió como la idea del progreso histórico y, en el siglo XIX, asumió el lenguaje marxista en la visión de una futura sociedad sin clases. Pero ya sea que lo leamos en su versión judía, cristiana, seglar o herética, el tema subyacente es el mismo. Para decirlo de manera prosaica: «¡Habrá un gran día!». Martin Luther King, rescatando imágenes del profeta Isaías, lo dijo retóricamente en 1968 en la ciudad de Washington, en el discurso que pronunció ante una audiencia de doscientas mil almas, al término de la marcha en defensa de los derechos civiles.

> Hoy he tenido un sueño.
>
> He tenido el sueño de que un día todos los valles serán elevados, que todas las colinas y las montañas serán aplanadas, que los lugares salvajes se amansarán, que los sitios sinuosos se harán rectos, y que la gloria del Señor será revelada, y que todos los seres humanos lo verán juntos.

La consagración de la vida

En nuestro propósito de introducirnos en la perspectiva judía, hemos tratado hasta ahora las ideas que se les ocurrieron a los judíos en su lucha por encontrarle sentido a la vida. Esto tiene un propósito como introducción al judaísmo, porque las ideas tienen una universalidad que las hace

comprensibles inclusive a los de fuera. No obstante, hemos llegado a un punto en el que –para entender mejor esta fe– debemos mirar con mayor profundidad sus ideas y analizar las prácticas judías. Debemos considerar las ceremonias y las observancias judías, porque está generalmente aceptado que el judaísmo es menos dogmático que práctico; los judíos están más unidos por sus actos que por sus creencias. Prueba de ello es que jamás han promulgado un credo oficial que deba ser aceptado para pertenecer a su fe. Pero la observancia es decisiva (como ejemplo valga la circuncisión de los varones). Este énfasis en la práctica le da al judaísmo un cierto aire oriental, porque así como Occidente, influido por la parcialidad griega en favor de la razón abstracta, subraya la teología y el credo, Oriente ha abordado la religión mediante el ritual y la narrativa. La diferencia radica en lo abstracto y lo concreto. ¿Se aproximan más a la realidad Platón o Dostoievski? ¿Es mejor el amor expresado con palabras o en un abrazo?

Antes de tratar el ritual judío en sí, será mejor hablar brevemente del ritual en general, porque, pese al lugar que ocupa en toda religión, aún no nos hemos referido a él de forma directa. Desde un punto de vista estrechamente racional o utilitario, el ritual es una tontería, un desperdicio desde cualquier lado que se le mire. Todo el dinero gastado en velas, catedrales, misales e incienso; todo el tiempo dedicado a la veneración y al sacramento; toda la energía que se invierte en ponerse de pie y volver a sentarse, en arrodillarse y prosternarse, en andar de un lado para otro y en cantar, ¿de qué sirven? Se dice que no es barato y que, además, tiene un aire de arbitrariedad que lo hace casi incomprensible desde el exterior. Un esquimal no se sorprenderá al ver en una revista popular la foto de un jefe de estado frotando su nariz contra la de un esquimal, porque para él es un saludo amistoso ritual, mientras que a nosotros nos causará gracia.

Pero pese a todas sus arbitrariedades y supuestos desperdicios, el ritual desempeña en la vida un papel de importancia que no puede ser sustituido por otra cosa, y que no está circunscrito a la religión. Primero, nos ayuda a superar situaciones tensas y momentos de ansiedad. A veces la ansiedad es leve como, por ejemplo, cuando nos presentan a alguien. Si a mí me presentan a un desconocido, al no saber cómo responderá, no sé cómo actuar yo. ¿Qué debo decir? ¿Qué debo hacer? El ritual encubre mi inseguridad y mi incomodidad, pero me incita a extender la mano y a decir «¿Cómo está usted?» o «Mucho gusto», y al hacer esto el caos desaparece y, en su lugar, se establece un cierto orden que me permite volver a ser dueño de mí mismo. La incomodidad se ha esfumado; he recuperado mi equilibrio y estoy listo para conducirme con mayor libertad.

Si el ritual nos ayuda a solventar situaciones tan inconsecuentes como

una simple presentación, es lógico que nos ayude mucho más cuando nos encontramos realmente perdidos. La muerte es un ejemplo clarísimo. Aturdidos por una pérdida trágica, nos desmoronaríamos por completo si nos abandonaran y tuviéramos que soportar nuestro sufrimiento a solas. Ésta es la razón por la cual la muerte, con sus funerales y conmemoraciones, sus velatorios y *shivas*, es la más ritualizada de las despedidas. El ritual, con su música orquestada para la ocasión, canaliza nuestros actos y sentimientos en un momento en que la soledad sería intolerable y, en el proceso, atenúa el golpe. «Polvo eres y en polvo te convertirás»; la frase no aclara de quién es el polvo porque es el de todos, el de todos nosotros. Pero el ritual también da valor: «El Señor nos da y el Señor nos quita, ¡alabado sea el Señor!». Finalmente, el ritual pone la muerte en perspectiva al vincular un deceso en particular con su arquetipo universal. El fallecido ocupa su lugar en compañía de la humanidad, un paso hacia la marcha sin fin de la vida hacia la muerte y de la muerte nuevamente hacia la vida, en la constante evolución de ambas hacia la eternidad.

Desde la trivialidad de una simple presentación hasta el trauma de la muerte, el ritual atenúa las transiciones de la vida como no puede hacerlo ninguna otra cosa. Pero también cumple otra función. En tiempos de felicidad, puede intensificar la experiencia y transformar la simple alegría en júbilo. Los ejemplos de esto son los nacimientos, las bodas y, de mayor sencillez, una cena en familia. Es en esta comida, la mejor del día, donde quizás la familia esté relajada y reunida por primera vez, donde una bendición puede ser algo más que la señal de partida para lanzarse a una carrera en pos de los alimentos. Puede consagrar la ocasión. Por ser lo opuesto a un peso muerto, puede bendecir un placer diario.

Veamos ahora el lugar del ritual en el judaísmo, en el que intenta consagrar la vida; idealmente, la vida toda. El capítulo 19 del Levítico condensa esta cuestión cuando Dios le dice a Moisés, «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo». ¿Qué implica la santidad? Mucha gente moderna encuentra la palabra vacía, pero quienes sienten la emoción de lo maravilloso y la inefable presión general sobre sus vidas sabrán de qué hablaba Platón cuando escribió: «Primero sientes que tu cuerpo se estremece, y luego te invade la vieja fascinación». Quienes han tenido esas experiencias conocerán la mezcla de misterio, éxtasis y lo numinoso que Rudolph Otto describió de forma clásica en *La idea de la santidad*.

Hablar de la consagración de la vida en el judaísmo es referirse a su convicción de que, abordada correctamente, toda la vida, incluido hasta su más mínimo elemento, puede verse como un reflejo de la infinita fuente de santidad, que es Dios. El nombre que recibe el abordar correctamente la

vida y el mundo es piedad, diferenciándola especialmente de la beatería, que la simula. En el judaísmo, la piedad prepara el camino para la llegada del reino de Dios a la tierra; el momento en que todo será redimido y santificado, y la santidad de toda la creación de Dios será transparentemente evidente.

El secreto de la piedad consiste en ver el mundo entero como propiedad de Dios y como reflejo de la gloria de Dios. Despertarse por la mañana al ver la luz del nuevo día, comer un simple alimento, ver un arroyo que corre entre piedras mohosas, observar que el día se transforma lentamente en noche, hasta estas cosas nimias pueden reflejar la majestad de Dios. Dice Abraham Heschel en una de sus obras: «Para el hombre religioso es como si las cosas *le dieran la espalda porque tienen sus caras vueltas hacia Dios*». No está bien aceptar las cosas buenas de la vida, la mayoría de las cuales recibimos sin hacer el menor esfuerzo, como si fueran cosas normales, sin vincularlas a Dios. En el *Talmud*, comer o beber algo sin bendecirlo es equiparable a robarle a Dios su propiedad. Hay un doble tema entroncado en el judaísmo: debemos disfrutar de las cosas buenas de la vida y, al mismo tiempo, aumentar nuestra dicha compartiéndola con Dios, al igual que nos sentimos más dichosos cuando compartimos algo con amigos. La ley judía aprueba todas las cosas buenas de la vida –la comida, el matrimonio, los niños, la naturaleza– a la vez que las eleva a la categoría de santidad. Enseña que la gente debe comer, que debe preparar su mesa en la presencia del Señor. Enseña que la gente debe beber; que debe beber vino para consagrar el *sabat*. Enseña que la gente debe sentirse alegre, que debe bailar alrededor de la *Tora*.

Si preguntamos cómo debe preservarse este sentido de santidad de todas las cosas ante la resaca de la rutina del mundo, la primera respuesta de los judíos es: mediante la tradición. Si no se le pone atención, la sensación de maravilla y santidad surgirá ocasionalmente, pero para que se convierta en una llama permanente hay que prestarle atención. Una de las mejores formas de hacerlo es sumergirse en una historia que proclama a gritos los actos y la piedad providenciales de Dios en todas las generaciones. En contra de aquéllos que desprecian el pasado para poder asirse al presente con más firmeza, el judaísmo considera que la memoria del pasado es un tesoro inapreciable. Por ser la religión que mayor inclinación tiene por la historia, el judaísmo encuentra inseparables la santidad y la historia. Al tener las raíces de sus vidas profundamente aferradas al pasado, los judíos se nutren de sucesos en los que la intervención de Dios es claramente evidente. La noche del *sabat* con sus candelabros y el cáliz de santificación, la fiesta de la Pascua judía con sus diversos símbolos, la austera solemnidad del

Día de la Expiación, el cuerno del carnero que suena en Año Nuevo, el texto enrollado de la *Tora* adornado con manto y corona, todos son símbolos en los que los judíos encuentran nada menos que el significado de la vida, un significado que viene afirmando, a través de los siglos, la enorme bondad de Dios para con el pueblo de Dios. Aun cuando recuerdan sus tragedias y el precio de su supervivencia, los judíos tienen plena conciencia de la ayuda de Dios. Según escribe un reciente filósofo judío: «Vivir de acuerdo con la Ley es vivir, dentro del tiempo, la vida de la eternidad».[9]

El manual básico para esta consagración de la vida es esta Ley, el primero de lo cinco libros de la *Biblia*, la *Tora*. Cuando durante el servicio religioso de la sinagoga tradicional llega el momento de devolver la *Tora* al Arca, la gente recita una línea del libro de los Proverbios: «Es un árbol de la vida para quienes la abrazan». Hay sentido en este símil, ya que un árbol es por sí mismo un símbolo de la vida, del milagro por el cual elementos inertes del sol, de la lluvia, del suelo, se unen en el misterio del crecimiento. Así es la *Tora* para los judíos. También es un poder creativo que puede provocar y mantener la santidad en las vidas de aquéllos cuyo mundo floreciente se converitiría, de otro modo, en piedras secas. «Es un árbol de la vida para quienes la abrazan».

La revelación

Hemos visto hasta aquí cómo interpretan los judíos las principales áreas de la experiencia humana y cómo han llegado a adquirir un entendimiento más profundo de su significado, en comparación con cualquiera de sus vecinos mediterráneos; en realidad, un entendimiento que, en sus aspectos esenciales, no ha sido superado. Esto da pie a ciertas preguntas. ¿Cuál fue la causa de este entendimiento? ¿Se produjo por accidente? ¿Simplemente dieron con este venero de conocimientos por casualidad? Si hubiesen llegado al fondo de uno o dos aspectos, esta tesis podría ser correcta, pero como alcanzaron niveles geniales en todas las cuestiones básicas, no parece la adecuada. ¿Existe entonces la alternativa de que los judíos fuesen naturalmente más inteligentes que otros pueblos? La doctrina judía acerca de que la humanidad constituye una sola familia –anunciada simbólicamente en la historia de Adán y Eva– excluye de manera expresa esa idea. La respuesta de los propios judíos es que no alcanzaron esos conocimientos por sí mismos, sino que les fueron revelados.

Revelar significa descubrir. Cuando alguien dice, «para mí fue una revelación», quiere decir que lo que hasta ese momento era desconocido se

le hizo evidente. Se corrió un velo y lo que estaba oculto está ahora revelado. Como concepto teológico, la revelación comparte este significado básico, pero se centra más en un descubrimiento concreto: el carácter de Dios y su voluntad para la humanidad.

Dado que estas revelaciones están contenidas en un libro, ha habido la tendencia de abordar la revelación como si fuese principalmente un fenómeno oral, de pensar en la revelación como lo que Dios dijo a los profetas y a otros escritores bíblicos. Pero esto es poner el carro delante del burro, porque el Dios de los judíos se reveló en principio y ante todo en actos, no con palabras sino con hechos. Esto se hace evidente en la instrucción que Moisés da a su pueblo. «Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿Qué son esas normas, esos mandatos y decretos que les mandó el Señor, su Dios?" le responderás a tu hijo: "Éramos esclavos del Faraón de Egipto y el Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte"», (Deuteronomio 6:21-22). El Éxodo, aquel suceso increíble en el que Dios liberó a un pueblo desorganizado y cautivo de las garras del poder más grande de la época, no fue sólo el acontecimiento que lanzó a los israelitas como nación, sino que también fue el primer acto con el cual Yavé les mostró su carácter.

Es cierto que hay en el Génesis una cantidad de revelaciones divinas anteriores al Éxodo, pero fueron escritas con posterioridad, a la luz del acontecimiento decisivo del Éxodo. Ningún judío duda que Dios participó en la huida de las manos del faraón. «Según todas las leyes sociológicas conocidas –escribe Carl Mayer–, los judíos deberían haber muerto hace mucho tiempo». Los escritores bíblicos hubieran ido un poco más lejos diciendo que, según todas las leyes sociológicas conocidas, en primer lugar los judíos no deberían haber llegado a ser un pueblo individual. Sin embargo, éstos fueron los hechos: un pequeño grupo de personas, escasamente relacionadas, que no habían tenido una verdadera identidad colectiva y que estaban al servicio de la gran potencia de su tiempo, pudieron escaparse eludiendo los carros de sus perseguidores. Tan conscientes de su propia debilidad como de la fortaleza de Egipto, a los judíos les pareció imposible que se hubiesen liberado por sí mismos. Había sido un milagro. «Por la gracia de Dios, Israel se salvó de la muerte y se libró de la esclavitud de los egipcios» (Éxodo 12:50).

Con un vivo reconocimiento del poder salvador de Dios en el Éxodo, los judíos procedieron a revisar su historia anterior a la luz de esta intervención divina. Como era obvio que su liberación había sido planeada por Dios, ¿qué pasaba con los hechos anteriores que habían conducido a ella? ¿Habían sido producto de la casualidad? Los judíos encontraron la inciativa de Dios en todos los pasos de su existencia comunal. No había sido un impulso aislado lo que movió a Abraham a abandonar su hogar de Ur y a

emprender su largo viaje a Canaán por caminos inexplorados. Yavé lo había llamado para que guiara a un pueblo. Y así había sucedido con todo. Isaac y Jacobo habían sido providencialmente protegidos y José exaltado en Egipto con el fin expreso de preservar al pueblo de Dios de la hambruna. Todo encajó en su lugar desde la perspectiva del Éxodo. Desde el principio, Dios había conducido, protegido y formado a su pueblo para el decisivo acontecimiento del Éxodo, que hizo de los israelitas una nación.

Lo que estamos diciendo es que el Éxodo fue algo más que la división histórica que convirtió a un pueblo en una nación. Fue un episodio en el que este pueblo *tomó conciencia*, de forma abrumadora, de la realidad y el carácter de Dios. Pero dicho así da la impresión de que fueron los judíos los que *percibieron* el carácter de Dios, y no fue así. Fue Dios quien, tomando la iniciativa, *mostró* a los judíos su naturaleza. Dios debe ser el sujeto, no el objeto, de esta aseveración.

¿Y cuál fue la naturaleza de Dios que el Éxodo reveló? En primer lugar, Yavé era poderoso, capaz de superar el poder más grande de la época y el de todos los dioses que pudieran estar dándole apoyo. Pero Yavé era, a la vez, un Dios de bondad y amor. Tal vez esto sea menos obvio para los de fuera, pero para los judíos, que eran sus beneficiarios directos, era abrumadoramente patente, y así lo expresan en su canto de gratitud: «¡Felicidades, Israel! ¿Quién como tú? Pueblo salvado por el Señor...» (Deuteronomio 33:29). Pero ¿habían hecho algo los judíos para merecer esta liberación milagrosa? Según ellos, no. La libertad les había sido concedida como un acto de gracia pura e inmerecida, una clara demostración del amor inesperado y sorprendente que Yavé sentía por ellos. Carece de importancia el hecho de si los judíos reconocieron de inmediato que este amor no era para ellos solos, sino para toda la humanidad. Lo cierto es que, tras asentarse la noción de este amor de Dios, los judíos pronto se dieron cuenta de que incluía a todos los seres humanos. En el siglo VIII a.E.C. oirían decir a Dios, «¿No sois para mí igual que los etíopes?». Pero antes de explorar el alcance del amor de Dios había que entenderlo en profundidad, y fue el Éxodo lo que les permitió comprenderlo.

Además del poder y el amor de Dios, el Éxodo reveló un Dios profundamente interesado en los asuntos humanos. Los dioses de los pueblos vecinos pertenecían en su mayoría al mundo natural, eran materializaciones de la reverencia numinosa que la gente sentía por los grandes fenómenos de la naturaleza, pero los judíos no llegaron a su Dios a través del sol, de las tormentas o de la fertilidad, sino gracias a un acontecimiento histórico. Y la diferencia que esto produjo en el sentido religioso fue decisiva. El Dios revelado por el Éxodo se mostró tan interesado en la situación humana como

para tomar cartas en el asunto. Este hecho modificó para siempre el curso religioso de Israel. Los judíos abandonaron la idolatría de las fuerzas de la naturaleza y se dedicaron a interpretar la voluntad de Yavé y a cumplirla.

Dadas estas tres revelaciones producidas por el Éxodo –el poder y la bondad de Dios, y su interés por la historia–, los judíos comprendieron con facilidad los demás rasgos del carácter de Dios. De la bondad de su naturaleza se desprendía que también querría Dios que los seres humanos fueran buenos. En consecuencia, como corolario inmediato del Éxodo se establecieron en el monte Sinaí los Diez Mandamientos. La demanda de justicia por parte de los profetas era indicativa de que entre los requisitos de Dios figuraba la virtud en la esfera social: también las estructuras institucionales debían rendir cuentas. Por último, el sufrimiento debía tener un significado, porque era impensable que Dios, que había salvado milagrosamente a su pueblo, lo abandonara por completo.

Todo este conjunto de fenómenos, una vez comprendido por los judíos, cobró forma con la idea de alianza. Una alianza puede ser sinónimo de un contrato, pero es algo más. Un contrato –por ejemplo, para construir una casa– afecta sólo a una parte de las vidas de quienes lo firman, pero una alianza –como la del matrimonio– implica el compromiso total de los seres que la celebran. Otra de las diferencias reside en que, por lo general, el contrato tiene una fecha de conclusión, mientras que la alianza es de por vida. Para los judíos, la revelación que Dios hizo de sí mismo en el Éxodo fue una invitación a la alianza. Yavé continuaría bendiciéndoles si ellos, por su parte, respetaban las leyes que se les había concedido.

> Habéis visto lo que hice a los egipcios, os llevé en alas de águila y os traje a mí, por tanto si queréis obedecerme y guardar mi alianza, entre todos los pueblos seréis mi propiedad, porque es mía toda la tierra. Seréis un pueblo sagrado, regido por sacerdotes.
>
> ÉXODO 19:4-6.

Una vez que la relación de alianza se hubo formulado con claridad en el Sinaí, quienes escribieron la *Biblia* vieron bajo esta misma luz la historia épica de Abraham. En los últimos días del estado universal de Sumeria, Dios llamó a Abraham y celebró una alianza con él. Si Abraham se mantenía fiel a la voluntad de Dios, éste no sólo le legaría una buena tierra, sino que le daría un número de descendientes igual a los granos de arena del mar.

Comenzamos este capítulo con la pasión de los judíos por el significado, pero a medida que hemos ido entendiendo más esta religión nos hemos dado cuenta de que había que reformular el planteamiento inicial. El signi-

ficado estaba asegurado, aunque desde el punto de vista de los judíos no porque ellos lo hubieran buscado de forma excepcional, sino porque les había sido revelado por los asombrosos actos de Yavé. La secuencia de hechos empezó en el Éxodo con la revelación del poder, la bondad y el interés de Yavé y, a partir de allí, podemos entender los que se sucedieron. Pero ¿por qué fueron los judíos a quienes se hizo esta revelación? La respuesta que ellos mismos dan es: porque fuimos elegidos. Esta respuesta es tan simple que parece rebuscada. Es evidente que para encontrar la respuesta adecuada hay que hacer un análisis minucioso del tema.

El pueblo elegido

Hay un conocido cuarteto que reza:

> ¡Qué extraño es
> que Dios haya elegido
> a los judíos!

Por cierto, la idea de que un Dios universal decidiera que la naturaleza divina le fuera revelada, de manera única e incomparable, a un solo pueblo,se encuentra entre las más difíciles de tomar en serio en todos los estudios de las religiones. No sólo es extraña porque parece transgredir los principios de imparcialidad y juego limpio, sino porque también había muchos pueblos primitivos que se consideraban especiales. No hay más que pensar en los japoneses, cuyo mito de creación los presenta como descendientes directos de Amaterasu, la diosa del sol. Cuando Moisés le dice a los judíos, «Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; Él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad» (Deuteronomio 7:6), ¿hay razón alguna para pensar que nos encontramos ante nada más que el chovinismo religioso de rutina?

Es verdad que la doctrina judía de la elección comienza de modo convencional, pero casi en seguida adquiere un giro sorprendente porque, a diferencia de otros pueblos, los judíos no creían haber sido elegidos para tener privilegios. Habían sido elegidos para servir, y para padecer las pruebas a que a menudo somete el servicio. Al requerirse de ellos que «cumplan y obedezcan todo lo que el Señor ha dicho», su elección les imponía mucho más que la moralidad que se exigía a sus semejantes. Según una teoría rabínica, incialmente Dios ofreció la *Tora* a todo el mundo, pero sólo los judíos estuvieron dispuestos a aceptar sus rigores. Y aun así (según concluye capri-

chosamente esa teoría), lo hicieron por impulso, sin saber en qué se metían, porque «A vosotros solos os escogí entre todas las tribus de la tierra, por eso tomaré cuenta de todos vuestros pecados» (Amós 3:2). Pero tampoco así queda completa la imagen. Como ya hemos visto, la doctrina del sufrimiento indirecto del segundo Isaías significaba que los judíos habían sido elegidos para soportar un sufrimiento que, de otra manera, se habría distribuido entre un mayor número de seres.

¡Qué diferente es el sentido de esta versión judía del que suele atribuirse a la doctrina de la elección! ¡Cuánto más exigente y cuán poco atractiva para las inclinaciones normales! Pero incluso así no queda resuelto el problema porque, aun concediendo que Dios eligió a los judíos para soportar un sufrimiento heroico, y no para concederles una canonjía, el hecho de que hayan sido elegidos para desempeñar un papel especial en la redención del mundo sigue pareciendo un favoritismo. La *Biblia* no hace intento alguno por evitar esta sospecha. «Si el Señor [...] os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás [...] sino por puro amor a vosotros [...] [os eligió] el pueblo de su propiedad» (Deuteronomio 7:6-8).

Esto produce rencor. Como burla que es de los sentimientos democráticos, ha provocado una frase teológica especial para describirla: «el escándalo de la particularidad». Es la doctrina de que los actos de Dios pueden concentrarse, al igual que los rayos del sol en un espejo ustorio, en tiempos, lugares y pueblos determinados, aunque, por cierto, con la intención de abarcar a toda la humanidad.

No podemos dar por válida esta doctrina, pero podemos hacer dos cosas: entender qué hizo que los judíos adoptaran el concepto y qué consecuencias tuvo para ellos.

En nuestra búsqueda de las causas que llevaron a los judíos a creer que eran el pueblo elegido, omitiremos una posibilidad obvia –la arrogancia nacional– para concentrarnos en hechos de su historia que hemos visto ya a vuelo de pájaro. Israel se convirtió en una nación gracias a un hecho extraordinario, en el cual un apiñado grupo de esclavos se libró de las garras del tirano del momento y fue elevado a la categoría de pueblo libre y respetable. Casi inmediatamente después, les fue concedido un conocimiento de Dios que estaba muy por encima del de sus vecinos y de ello extrajeron normas de moralidad y justicia que aún constituyen un desafío para el mundo. Durante los tres mil años que transcurrieron desde entonces han continuado existiendo, pese a las increíbles desventajas y adversidades que han tenido que afrontar y, en proporción a su número, han hecho más contribuciones que ningún otro pueblo a la civilización toda.

De comienzo a fin –y aquí está el quid de la cuestión– la historia de los

judíos es única. Por lo que podía esperarse, en primer lugar no debieron haberse salvado del faraón. La causa por la que fue su Dios, Yavé, quien se transformó a sus ojos en un Dios de justicia, y no Kemós, el dios de los moabitas, o alguna otra de las deidades locales es, como ha admitido incluso un protagonista de las explicaciones naturales del calibre de Wellhausen, «una cuestión a la que nadie puede dar una respuesta satisfactoria». Se concede, de forma universal, que la protesta de los profetas por la injusticia social «no tiene parangón en el mundo antiguo».[10] Y a la opinión citada de que «según con todas las leyes sociológicas conocidas, los judíos deberían haber muerto hace mucho tiempo», podemos añadir ahora la del filósofo Nikolai Berdiaev: «La continuada existencia de los judíos a lo largo de los siglos no tiene una explicación racional».

Si lo que atestiguan estos hechos y opiniones es cierto, y la historia judía ha sido excepcional, quedan dos posibilidades: atribuir el mérito a los judíos o a Dios. Ante esta alternativa, lo judíos adjudicaron instintivamente el mérito a Dios. Una de las características más notables de los judíos ha sido su rechazo permanente a aceptar que tengan, por naturaleza, algo especial como pueblo. Según una leyenda midráshica, cuando Dios cogió arcilla para hacer a Adán la tomó de todas las partes del mundo y de todos los colores de la tierra para asegurar la universalidad y la homogeneidad básica de la raza humana. Por consiguiente, lo que de especial tiene la experiencia judía –el haber sido el pueblo elegido– debe haber sido designio de Dios. Este concepto, que al principio parecía arrogante, resulta ser la interpretación más humilde que los judíos podían hacer de los hechos que constituyen su origen y su supervivencia.

Es indudable que aun ahora esta particularidad puede ser causa de resentimiento, pero uno debe preguntarse si el resentimiento no estará más bien producido por la clase de mundo que tenemos, porque, nos guste o no nos guste, este *es* un mundo de particularidades, y las mentes humanas se ajustan a ellas. La atención humana no registra nada, a menos que provenga de sus orígenes. Si se aplica este concepto a la teología, ¿cuál es el resultado? Es probable que Dios nos bendiga tanto por el aire que respiramos como por otros dones, pero si la piedad hubiera tenido que esperar a que la gente entendiera la bondad de Dios por la cantidad de oxígeno que hay en el mundo, hubiera tardado mucho en llegar. Lo mismo sucede con la historia. Si el librarse de la opresión fuera una rutina, los judíos habrían dado por segura su liberación. Los favores divinos podrían envolver a la humanidad de la misma forma que el mar envuelve a los peces, pero si esto sucediera de forma automática, los seres humanos, quizás por su propia estupidez, lo tomarían como un hecho cotidiano, restándole importancia. Siendo

así las cosas, tal vez sólo mediante lo individual, lo único, lo particular podía lograrse que la gente prestara atención a la divino.

La opinión judía está hoy dividida en lo tocante a la doctrina de la elección. Unos creen que ha perdido el valor que pueda haber tenido en los tiempos bíblicos, cualesquiera que hayan sido su utilidad y su objetivo. Otros piensan que, hasta que la redención del mundo sea total, Dios deberá seguir contando con gente que, apartada de los demás, tiene la peculiaridad de ser una fuerza con una misión histórica especial. Para éstos últimos son las palabras de Isaías que no sólo hablan del pasado, sino que también tienen un significado continuado y actual.

> Escuchadme, islas; atended, pueblos lejanos:
> estaba yo en el vientre de mi madre
> y el Señor me llamó; en las entrañas maternas
> y pronunció mi nombre.
> Hizo de mi boca una espada afilada,
> me escondió en la sombra de su mano;
> me hizo flecha bruñida,
> me guardó en su aljaba y me dijo:
> «Tú eres mi siervo, Israel,
> de quien estoy orgulloso».
>
> ISAÍAS 49:1-3

Israel

Este capítulo está por concluir y todo lo que hemos tratado sucedió en los tiempos bíblicos. Pero hay motivos para que esto sea así. En primer lugar, fue entonces cuando se configuró la mayoría de las grandes ideas formativas del judaísmo. En segundo lugar, estas ideas constituyen el aspecto del judaísmo que más accesible es para los ajenos a él, a quienes está dedicado primordialmente este libro. Pero no debe cometerse el craso error de creer que porque este capítulo abunda más en los hechos bíblicos, la creatividad judía se interrumpió allí. El judaísmo no puede limitarse a los tiempos bíblicos. Lo que sucedió es lo siguiente. En el año 70 C.E., los romanos destruyeron el templo de Jerusalén, que los judíos habían construido al regreso del destierro en Babilonia, y los judíos cambiaron el rito del sacrificio en el templo por el estudio de la *Tora* y de su complementaria *Tradición Oral* en academias y sinagogas. A partir de entonces no fueron los sacerdotes, cuya función había desaparecido, sino los rabinos (literalmente maestros) quienes mantuvieron

vivo el judaísmo, ya que las sinagogas se convirtieron en centros de culto y de reunión de feligreses, además de educativos. Los rabinos se dedicaron a hacer del estudio de la *Tora* una actividad de por vida, y el judaísmo adquirió una dimensión y un carácter distintivamente intelectuales. Mediante la tradición de estudiar la *Tora*, mientras se desarrollaba el *Talmud*, la mente pasó a integrar la vida religiosa y las energías mentales fueron conducidas hacia la piedad. El estudio, incluido el tipo de cuestionamiento constante y el estricto sentido de lógica que rezuma el *Talmud*, se transformó en una manera de culto. Dentro de este compuesto, la *Biblia* se convirtió en un texto revelador que invitaba a la interpretación, y hasta la requería, por lo cual la interpretación fue elevada a la categoría de la revelación misma.

El éxito de los rabinos en mantener vivo el judaísmo durante los dos mil años de la diáspora es una de las maravillas de la historia. No obstante, por las razones antes aducidas, no analizaremos el hecho aquí. En su lugar, y habiendo señalado la importancia de los rabinos en el judaísmo, daremos un salto al siglo XX para cerrar este capítulo.

El judaísmo es la fe de un pueblo y, como religión, se caracteriza, entre otras cosas, por tener fe *en* un pueblo, en la importancia del papel que los judíos han desempeñado y desempeñarán en la historia de la humanidad. Esta fe exige la conservación de la identidad de los judíos como un pueblo distinto. En el pasado, esta indentidad propia de los judíos no suponía ningún problema normativo. Durante el período bíblico, los judíos *necesitaron* mantenerse separados para evitar que su particular punto de vista se viera comprometido por los politeísmos que los rodeaban. Ésta fue la base de la repetida exigencia profética de que siguieran siendo un pueblo "peculiar". Más tarde, particularmente en la Europa posmedieval, y hasta la Revolución francesa, los judíos se vieron obligados a separarse. Forzados a vivir en guetos rodeados de altos muros cuyas puertas se cerraban por la noche, no tuvieron otra alternativa que llevar una vida interior.

A partir de la Revolución francesa, la cuestión de la identidad judía se volvió problemática. Con la emancipación de los judíos y su participación en la vida política, profesional y cultural de los países en los que residen, el mundo no exige que su identidad sea conservada. Tampoco existe la clara discrepancia ética que una vez obligó a los judíos a permanecer alejados de sus vecinos por cuestiones morales. Hoy, si la exclusividad de los judíos ha de continuar, habrá que argumentar el caso.

Dentro del judaísmo, las cosas son distintas. Algunos judíos se adhieren a la tesis religiosa de la sección precedente: dado que Dios eligió a Israel como instrumento único del bien, este instrumento debe mantenerse en forma y alerta. Otros están a favor de la exclusividad sobre la base del pluralismo

cultural. La sana identidad individual depende del sentido del origen propio, de las raíces propias. La inclusión de otras herencias en una sociedad es una ventaja, porque la uniformidad aumenta la semejanza y reduce la creatividad. Marx, Einstein y Freud han hecho grandes contribuciones al pensamiento moderno. Parece razonable suponer que su condición de judíos tuvo algo que ver con su grandeza.

Si lo argumentado hasta ahora tiene peso y hemos podido captar algo del sentido de los judíos sobre la importancia de mantener su identidad, ¿en qué consiste esta identidad?

No en una doctrina, puesto que nadie está *obligado* a tener fe para ser judío. Entre los judíos hay de todo, desde los que creen que todas las letras y los signos de puntuación de la *Tora* fueron dictados por Dios, hasta quienes son ateos. En realidad, es imposible mencionar una sola cosa que, en sí, sea suficiente para hacer de uno un judío. El judaísmo es un compuesto. Es como un círculo completo, pero que puede dividirse en secciones que convergen en un centro común. No existe autoridad alguna que diga que un judío debe aceptar todas estas secciones (o cualquiera de ellas) o exponerse a la excomunión. Sin embargo, cuantas más secciones se acepten, más judío se será.

Hablando en general, los cuatro grandes sectores del judaísmo que constituyen su anatomía espiritual son la fe, la observancia, la cultura y la nación. La fe ya ha sido descrita. Los judíos la abordan intelectualmente desde puntos que oscilan entre el fundamentalismo y el ultraliberalismo, pero la dirección que sigue su fe es prácticamente la misma. Lo mismo puede decirse de la observancia judía. La interpretación y la práctica de los ritos básicos, como el *sabat*, las leyes alimentarias y las oraciones diarias varían mucho entre los diferentes grupos judíos, pero la intención es la misma: la consagración de la vida, como se ha descrito. Queda por decir algo sobre los otros dos componentes del judaísmo: la cultura y la nación.

La cultura, por constituir un modo de vida completo, es imposible de describir de manera exhaustiva. Incluye costumbres, formas artísticas, tipos de humor, filosofía, literatura y muchas cosas más. Sus componentes son tan numerosos que tendremos que limitarnos a tres de ellos: el idioma, las tradiciones y el apego a una tierra.

Su tradición es evidente, puesto que en general gran parte de ella ha permeado la cultura occidental. Alrededor de los personajes y los episodios de las escrituras hebreas hay un aura que empequeñece el Olimpo, pero para el judaísmo esto no es más que el comienzo, ya que a la *Tora* sigue el *Talmud*, un amplio compendio de historia, derecho, folclore y comentarios, que es la base del judaísmo posbíblico. A su vez, el *Talmud* se comple-

menta con el *midrashim*, una recopilación similar de leyendas, exégesis y homilías que se inició antes de que fuera establecido el canon hebreo y se terminó a finales de la Edad Media. El conjunto constituye una fuente inagotable para el saber, la anécdota y la identidad cultural.

Cada pueblo tiene, además de suu tradiciones, un idioma y una tierra. Para los judíos, el idioma es el hebreo y la tierra, Israel.[11] Por los vínculos que hay entre sí, ambos son sagrados. Como fue en hebreo y en la Tierra Santa que los judíos recibieron la revelación, el afecto por ésta se extendió a los otros dos elementos. Los judíos rezan todas sus oraciones, o parte de ellas, en hebreo, y merced a su conciencia de la Tierra Santa, leen la *Tora* y estudian la literatura rabínica. Una de las paradojas del judaísmo es que, pese a que durante dos mil años cruzaron todas las fronteras existentes y no tenían otra morada más que sus propios corazones, mantuvo viva su pasión por la tierra natal. Las oraciones por el regreso a Sión figuraban en todos los servicios religiosos públicos y en toda devoción íntima, incluida la oración nocturna antes de acostarse. El brindis «el año que viene en Jerusalén» encierra tanta esperanza y sentimiento que a veces lo utiliza gente que no es judía.

En las páginas iniciales de este capítulo citamos las palabras que usó Edmund Wilson para describir la tierra palestina como «insípida y monótona», pero para los judíos esta descripción es increíble, pues es una tierra maravillosa, inclusive en su aspecto físico. Buena parte del terreno es espectacular: la carretera entre Jerusalén y el mar Muerto con su declive de unos mil metros a lo largo de unos cincuenta y cinco kilómetros; el Jordán que transcurre entre profundas gargantas en su serpenteo desde el monte Hermón; la cadena de pronunciadas cimas que arranca al sur del monte Carmelo, junto al mar; las tierras desérticas de Tekoa que se unen a la desolación del Negev, en agudo contraste con el exuberante verdor que cubre la parte sur del Jordán. Hay pináculos de cipreses que se elevan como oscuros chapiteles, «montes que saltan como carneros [y] colinas como corderos» (Salmo 114:4), los Campos de Esdrelón que trepan hacia Galilea con sus campos como tableros de damas coloreados de verde y marrón, los puertos teñidos de azul por el Mediterráneo, y bañado todo por la luz brillante del sol y un aire puro que eleva el espíritu expectante. La historia, narrada en el pasado, está viva en todas las ciudades y en cada colina. Presente en todas partes hay un reflexivo sentido de los siglos, hoy al igual que cuando el viejo adivino hebreo vio, entronizado, al «Anciano de los Días».

Pero hablar de esta tierra es introducirse en el cuarto componente del judaísmo total, su nación, porque vivimos en un siglo en el que, por primera vez desde su dispersión obligatoria en el 70 C.E., Palestina ha sido devuelta a los judíos.

Las razones que condujeron al establecimiento del moderno Estado de Israel en 1948 son complejas. Sin tener en cuenta el poderoso impulso religioso hacia el retorno, los factores principales fueron cuatro.

1. La razón de la seguridad. El Holocausto instigado por los nazis entre 1938 y 1945, en el que fueron asesinados seis millones de judíos –un tercio del total–, confirmó para muchos una convicción que aumentaba desde que en 1881 se reanudaran los pogromos en Rusia: que los judíos no podían esperar seguridad en la vida y la civilización europeas. Necesitaban un lugar donde sus heridos y aterrorizados congéneres, afortunados por estar aún con vida, pudieran reunirse para respirar en un ambiente de libertad y seguridad.

2. La razón psicológica. Algunos consideraban que no era saludable, desde el punto de vista psicológico, que los judíos tuvieran una condición minoritaria en todas partes, ya que esto les infundía un servilismo y un rechazo a sí mismos que sólo el tener una nación propia podía corregir.

3. La razón cultural. La esencia misma del judaísmo se estaba perdiendo y su tradición se desangraba. En alguna parte del mundo debería haber una tierra donde el judaísmo fuera el carácter distintivo dominante.

4. La razón social, utópica. En algún lugar de la tierra debería haber una nación dedicada al cumplimiento histórico de los ideales y de la ética proféticos, a lograr un completo modo de vida mejor, incluidas las estructuras económicas, que el que la historia había revelado hasta entonces. Mucho antes del Holocausto, un grupo pequeño pero decidido de soñadores judíos, en su mayoría del este de Europa, deseaban tener la oportunidad de reconfigurar la sociedad de un modo más saludable. A partir de fines del siglo XIX, varias generaciones de precursores se dirigieron a Palestina para llevar una vida en la cual tuvieran la libertad para ordenar todos los aspectos de su existencia. Excluidos de la agricultura en las tierras que habían abandonado, tenían la esperanza de crear una nueva humanidad mediante un tipo de vida basado en el trabajo físico y en la vida rural. Los *kibutzim* –granjas agrícolas en régimen cooperativo– que fundaron fueron una expresión de ese idealismo.

Cualesquiera que hayan sido las razones, Israel es una realidad, y sus logros han sido impresionantes. Su reclamo de tierras, su hospitalidad para los inmigrantes judíos (una verdadera reunión de desterrados), sus disposiciones para la clase trabajadora, sus nuevos modelos de vida en grupos, su

vitalidad intelectual y cultural, todo se ha combinado para hacer de Israel un atractivo experimento social.

Pero el siglo XX también les produjo dos problemas tremendos. Uno de ellos fue el Holocausto. ¿Qué sentido puede tener el concepto de Pueblo Elegido ante un Dios que permitió esta atrocidad?, se preguntan. Algunos van más lejos, y se cuestionan si inclusive su propio postulado de un Dios justo sigue teniendo sentido.

El otro problema grave se relaciona con la mencionada razón idealista para el establecimiento del Estado de Israel. Tras haber creado los ideales de libertad y justicia, y haberlos difundido por la civilización occidental, y acaso por el mundo entero, los judíos se encuentran ahora negándoselos –muchos creen que se ven forzados a hacerlo por razones de seguridad– a los palestinos cuyos territorios ocupan como resultado de la guerra de 1967. La tensión entre los palestinos, por sus derechos nacionales, y los israelitas, por razones de seguridad, es grave y aún persiste.

Sin intentar resolver estos problemas, podemos apreciar la carga que imponen en la conciencia de este pueblo excepcionalmente consciente. Frente a la gravedad de los problemas, les da valor el hecho de que al menos son políticamente libres como para hacerles frente. Mientras la bandera con la Estrella de David ondea en su tierra espiritual –la primera bandera que tienen en casi veinte siglos–, el pensamiento que predomina en las mentes de los judíos es *Am Yisrael chai*, ¡el pueblo de Israel vive! ¡Qué maravilla estar vivo cuando sucede todo esto!

Lecturas complementarias

La obra de Robert M. Seltzer *Jewish People, Jewish Thought* (Nueva York: Macmillan, 1980) contiene datos sobre la época posbíblica que complementa este capítulo. *Back to the Sources*, de Barry W. Holz (Nueva York: Simon and Schuster, 1986), ofrece diversas clases de textos judíos.

En *Jewish Worship*, de Abraham Millgram (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1971), se describe y explica el culto judío.

Para profundizar en la dimensión mística del judaísmo véanse *The Mystic Quest: An Introduction to Jewish Mysticism*, de David Ariel (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1988); *The Zohar*, de Daniel Chanan (trad.) (Nueva York: Paulist Press, 1983), y *The Thirteen Petalled Rose* (Nueva York: Basic Books, 1980).

The Holocaust in History (Nueva York: New American Library, 1989), de Michael R. Marrus, es una seria introducción al tema del Holocausto y

un resumen documentado para el experto. Más simple y concisa es la obra de Nora Levin sobre el mismo tema, *The Holocaust* (Nueva York: Schocken, 1973).

8. EL CRISTIANISMO

De todas las grandes religiones, la cristiana es la más difundida y la que cuenta con un mayor número de partidarios. Aunque es probable que la cifra esté inflada, según los registros una de cada tres personas es hoy cristiana, lo que arroja un total aproximado de entre mil y mil quinientos millones de almas.[1]

La diversidad en esta religión de casi dos mil años es asombrosa. Desde la majestuosidad pontificia de una misa mayor en San Pedro a la serena sencillez de una reunión de cuáqueros; desde la compleja intelectualidad de santo Tomás de Aquino a la emotiva simplicidad de cánticos como «Señor, quiero ser cristiano»; desde San Pablo, en Londres, la iglesia parroquial de la Gran Bretaña, hasta la madre Teresa en los barrios bajos de Calcuta, todo esto es el cristianismo. A partir de esta amalgama deslumbrante y, a menudo, desconcertante, nuestra tarea consistirá primero en señalar los filamentos centrales que unen a esta religión y, luego, destacar sus tres divisiones principales: el catolicismo romano, la ortodoxia oriental y el protestantismo.

El Jesús histórico

El cristianismo es básicamente una religión histórica, es decir que no está fundada sobre principios abstractos sino sobre acontecimientos concretos, sobre sucesos históricos reales. El más importante de ellos es la vida de un carpintero judío que, como se ha dicho con frecuencia, nació en un establo, fue ejecutado como un criminal a los treinta y tres años, nunca se alejó más de ciento cincuenta kilómetros de su lugar natal, jamás poseyó nada, no fue a la escuela, no dirigió ningún ejército y, en lugar de escribir libros, escribió sólo una vez en la arena. Aun así, el aniversario de su nacimiento se celebra en todo el mundo y en el de su muerte, desde todos los lugares puede verse en el cielo el perfil de un patíbulo. ¿Quién era?

Los detalles biográficos de la vida de Jesús son tan escasos que, a comienzos de este siglo, algunos investigadores llegaron a sugerir que tal vez no existió. Esa posibilidad fue pronto rechazada, pero el efecto que tuvo la obra *Quest for the Historical Jesus*, de Albert Schweitzer, redujo a dos puntos lo que el mundo venía oyendo decir a los eruditos bíblicos: (1) no sabemos casi nada acerca de él, y (2) de lo poco que sabemos, lo más seguro es que estaba equivocado. Esto último hace referencia a la supuesta creencia de Jesús de que el fin del mundo estaba próximo. Dado que esto no es fundamento suficiente como para levantar una religión, es una suerte que «el extremado escepticismo histórico que ha caracterizado la mayor parte de los estudios del actual siglo sobre Jesús esté disminuyendo».[2] Los humanistas han señalado que, si hubiesen tenido que aplicar a sus estudios los cánones de confiabilidad histórica que se establecieron para la *Biblia*, la visión que tenemos del mundo grecorromano (que parece estar razonablemente definido) se habría hecho añicos.

¿Quién era entonces este Jesús a quien los estudiosos del Nuevo Testamento están comenzando a revisar? Nació en Palestina durante el reinado de Herodes el Grande, probablemente en el año 4 a.C. –nuestro cálculo de los siglos a partir de su supuesto nacimiento está desfasado en varios años–. Nació en Nazaret, o cerca de ella, probablemente de la misma manera que otros judíos normales de la época. Fue bautizado por Juan, un iluminado profeta que tenía a la región en ascuas con su anuncio de la llegada del día del juicio de Dios. Ya con treinta años de edad, Jesús pasó entre uno y tres años predicando y curando, mayormente en Galilea. Poco después se ganó la enemistad de sus propios compatriotas y la sospecha de Roma, lo que lo llevó a ser crucificado en las afueras de Jerusalén. De estos hechos que establecen el marco de referencia de la vida de Jesús, pasamos a la vida que se llevaba dentro de este marco.

Expresado con un mínimo de palabras, Jesús fue un carismático obrador de maravillas, inserto en una tradición que se remontaba a los inicios de la historia judía. Los profetas y videntes que integraban esta tradición actuaban de mediadores entre el mundo cotidiano y el mundo del Espíritu que lo envolvía. Este último mundo les daba un poder que utilizaban tanto para ayudar a la gente como para cambiar sus modos de vida. Nos explayaremos sobre esta caracterización condensada analizando de forma sucesiva, (a) el mundo del Espíritu, al cual Jesús estaba orientado de manera tan excepcional y que dio fuerza a su ministerio, (b) el despliegue de sus poderes espirituales para aliviar el sufrimiento humano, y (c) el nuevo orden social que intentó implantar.

«El Espíritu del Señor está en mí.» Según Lucas, Jesús inició su ministerio tomando estas palabras de Isaías y añadiendo: «Hoy se ha cumplido esta escritura». Debemos tener en cuenta este Espíritu experimentado por Jesús como su fuente de energía porque, si lo omitimos, no se pueden entender ni su vida ni su obra.

En el libro sobre religión que ha demostrado ser el más perdurable de nuestro siglo, *The Varieties of Religious Experience* (*Las diferentes experiencias religiosas*), William James expresa que «en sus términos más amplios, la religión dice que hay un orden invisible y que nuestro bien supremo reside en relacionarse correctamente con él». Hasta hace poco tiempo, la ciencia moderna parecía cuestionar la realidad de entidades invisibles, pero con la observación de Eddington de que el mundo se asimila más a una mente que a una máquina y los informes de los astrofísicos de que el noventa por ciento de la "materia" del universo es invisible, en el sentido de que no se registra en ninguno de sus instrumentos, el escepticismo científico ha comenzado a disminuir.[3] No obstante, la cuestión reside aquí en que la tradición bíblica en la cual estaba insertado Jesús sólo puede interpretarse como un diálogo sostenido y exigente del pueblo hebreo con el orden invisible que señala William James. Los hebreos dieron a este orden el nombre de Espíritu (como en los versículos iniciales de la *Biblia*, donde el Espíritu actúa sobre las aguas para crear el mundo) y, sintiéndolo intensamente vivo, lo poblaron de seres, como ángeles, arcángeles, querubines y serafines. No obstante, su centro era Yavé, a quien veían de modo personal como pastor, rey, señor, padre (menos corrientemente, madre) y amante. Aunque era típico que el Espíritu se situase por encima de la tierra –son habituales las imágenes de escaleras al cielo–, eso sólo servía para distinguirlo del mundo ordinario y subrayar su superioridad sobre éste. Pero, de hecho, no estaban separados y la interacción era constante. Dios caminaba por el jardín del Edén, y «toda la tierra está llena de la gloria de Dios», de su presencia radiante.

El Espíritu no sólo no estaba distante, sino que, aunque invisible, podía conocerse. A menudo tomaba él la iniciativa y se anunciaba. Así lo hizo con Moisés en el monte Sinaí, pero también habló en voz baja a Elías y rugiendo como un león a otros profetas, y en sucesos dramáticos como el Éxodo. Los seres humanos también podían tomar la iniciativa de ponerse en contacto con él. El ayuno y la soledad eran dos formas de hacerlo, y los judíos que sentían su llamada se apartaban periódicamente de las distracciones mundanas para comunicarse con el Divino. No es errado pensar que durante esas vigilias se empapaban de Espíritu, porque cuando regresaban al mundo con frecuencia daban una evidencia casi palpable de haber absorbido algo: Espíritu y el poder que le acompaña.

El que Jesús se encontrase inmerso en la tradición judía de los mediadores plenos de Espíritu es el factor más importante para comprender el curso histórico de su vida. Su predecesor inmediato en esta tradición fue Juan Bautista, y es testimonio de su poder espiritual el hecho de que fue su iniciación (bautismo) de Jesús lo que abrió este tercer o espiritual ojo, como dirían los asiáticos, que le permitió ver que «el cielo se abría y el Espíritu descendía hacia él como una paloma». Una vez que hubo descendido, el Espíritu «llevó» a Jesús a tierras desérticas donde, durante cuarenta días de oración y ayuno, consolidó el Espíritu que lo había penetrado y, tras ello, regresó al mundo, vigorizado.

«Con el Espíritu de Dios echo a los demonios.» La ciencia, además de no descartar ya las realidades invisibles, se ha abierto a la posibilidad de que éstas puedan ser poderosas porque, según ciertos experimentos, existe la sugerencia de que «la energía inherente a un centímetro cuadrado de espacio vacío es mayor que la energía de toda la materia en el universo conocido».[4] Cualquiera que sea el resultado final de esta hipótesis particular, los judíos aceptaron la supremacía del Espíritu sobre la naturaleza sin cuestionarla. Los personajes bíblicos plenos de Espíritu tienen poder. Decir que eran carismáticos es decir que tenían el poder de atraer a la gente, pero ése es sólo el comienzo de la cuestión. La razón por la cual atraían la atención era el poder excepcional que poseían. «Tenían algo», como solemos decir, algo de lo que los mortales corrientes carecen. Ese algo era Espíritu. La *Biblia* los dintingue a menudo como los «plenos del poder del Espíritu», un poder que a veces les permitía influir sobre el curso normal de los acontecimientos. Curaban enfermedades, exorcizaban y a veces calmaban tormentas, partían aguas y resucitaban muertos. Los Evangelios le atribuyen en abundancia estos poderes a Jesús, y una y otra vez hablan de la cantidad de gente que acudía a él, atraída por su reputación de obrar milagros. «Le traían a todos los que estaban enfermos o poseídos por demonios –leemos–, y la ciudad entera se reunía ante su puerta». Un estudioso del Nuevo Testamento comenta que «a pesar de la dificultad que suponen los milagros para la mente moderna, en el terreno histórico es virtualmente indiscutible que Jesús era sanador y exorcista».[5]

Pudo haber sido eso –de hecho, pudo haber sido «el personaje más extraordinario [...] de la serie de carismáticos sanadores judíos», como también dice el recién citado estudioso– sin llamar la atención fuera de su región. Lo que lo proyectó más allá de su tiempo y su lugar fue la forma en que utilizó el Espíritu que lo invadía no sólo para curar a los individuos, sino –y ésta era su aspiración– para curar a la humanidad, comenzando por su propio pueblo.

«Y nos ha venido tu Reino a la Tierra.» Políticamente, la situación de los judíos en los tiempos de Jesús era desesperada. Llevaban la mayor parte del siglo como siervos de Roma y, además de haber perdido la libertad, los gravaban con unos impuestos casi intolerables. Hubo cuatro grupos que tomaron otras tantas actitudes en respuesta a su difícil posición. Los saduceos, que gozaban de una posición bastante buena, eligieron sacar partido de la situación y se adaptaron a la cultura helénica y al gobierno romano. Las actitudes de los otros tres implicaban la esperanza de un cambio, aunque reconocían que tendría que realizarlo Yavé y que ellos deberían hacer algo para acelerar su intervención. Dos de los tres eran movimientos renovadores. Los esenios consideraban que el mundo estaba demasiado corrompido como para permitir que el judaísmo se renovase dentro de él, por lo que abandonaron toda iniciativa y, retirándose a comunas de propiedad compartida, se dedicaron a llevar una vida de disciplinada piedad. Los fariseos, por su parte, permanecieron en la sociedad y buscaron revitalizar el judaísmo adhiriéndose de manera estricta a la ley de Moisés, en particular a su código de santidad. A los del cuarto grupo se los llamó zelotes (defensores), aunque es dudoso que estuvieran lo suficientemente organizados como para merecer ese apelativo. Tras perder la esperanza de que se produjera un cambio sin mediar la fuerza bruta, los zelotes realizaban esporádicos actos de resistencia que condujeron a la revuelta catastrófica de los años 66-70 y culminaron con la segunda destrucción del templo de Jerusalén.

Jesús introdujo en este hervidero político una quinta opción. A diferencia de los saduceos, él quería un cambio. A diferencia de los esenios, él se quedó en el mundo. A diferencia de los que defendían la acción militar, él ensalzaba a los pacifistas e instaba a amar incluso a los enemigos. Quienes más cerca de Jesús estuvieron fueron los fariseos, porque la diferencia entre ambos era sólo una cuestión de acento. Los fariseos subrayaban la santidad de Yavé, mientras que Jesús primaba la compasión de Yavé, aunque los fariseos hubieran sido los primeros en insistir en que Yavé también era compasivo, y Jesús, en que Yavé también era santo. A primera vista, la diferencia parece pequeña, pero en realidad demostró ser demasiado grande como para que pudiera contenerla una sola religión. Pero debemos entender el porqué.

Aferrados a la interpretación de que Yavé era una santidad majestuosa, los fariseos afirmaban la aceptada versión de que los judíos se entendían a sí mismos. Yavé, por ser santo, quería santificar el mundo entero y para cumplir este objetivo había elegido a los judíos para que le abrieran el camino de la santidad en la historia humana. En el monte Sianí, Yavé había promulgado un código de santidad, cuya fiel observancia haría de

los hebreos «una nación de sacerdotes». La sentencia de Yavé, «serán santos, así como yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo», se convirtió en la contraseña de los fariseos. Según ellos, había sido la mala observancia del código de santidad lo que había llevado a los judíos a su situación degradante, y sólo el retorno decidido a él podría revertir la situación.

Jesús estaba de acuerdo con gran parte de esto, pero encontraba inaceptable una característica importante del programa de santidad: las diferencias que establecía entre la gente. El código de santidad comenzaba por categorizar actos y cosas como limpios y sucios (por ejemplo, los alimentos y su preparación), y continuaba categorizando a las personas según respetasen esas distinciones. El resultado era una estructura social llena de barreras entre gente limpia y sucia, pura e impura, sagrada y profana, judía y gentil, correcta o pecadora. Jesús, tras concluir que el principal atributo de Yavé era la compasión, consideraba que las barreras sociales eran una afrenta a esta compasión. Así, conversaba con los cobradores de impuestos, compartía mesa con proscritos y pecadores, se relacionaba con prostitutas y curaba los sábados cuando la compasión le impulsaba. Esto lo convertía en un profeta social que desafiaba los límites del orden existente y preconizaba una visión diferente de la comunidad humana.

Jesús era profundamente judío, pero a la vez mantenía una situación tirante con el judaísmo. (Uno siente la tentación de destacar esto como un aspecto importante de su condición de judío, porque ninguna religión ha practicado, ni en general promovido, la crítica interna como lo ha hecho ésta.) Jesús consideraba que el código de santidad y las diferencias que de él se habían derivado habían sido necesarios para elevar a los judíos a un nivel de pureza que superase el de sus vecinos. Sin embargo, de su propio encuentro con Dios sacó la conclusión de que, tal como se practicaba en aquel tiempo, el sistema de pureza había creado divisiones sociales que ponían en peligro la compasión de Dios, compasión que, en principio, admitían los fariseos por igual.

Es importante subrayar que la cuestión no era la compasión de Dios; era si el sistema social que el código de santidad, con sus obras externas, había estructurado, era compasivo. La convicción de Jesús de que no lo era lo enemistó con los fariseos, pero su protesta no prosperó, aunque sí atrajo suficiente atención como para alarmar a las autoridades romanas, lo que condujo a su arresto y ejecución acusado de traición.

Después, el futuro del "pueblo de Jesús" pertenece al mundo en su sentido más amplio. Con el tiempo, los cristianos llegaron a interpretar esta ampliación de manera positiva. A sus ojos, la revelación de Dios a los judíos era demasiado importante como para ser confinada a un solo grupo

étnico. La misión de Jesús había sido abrir la concha del judaísmo que encerraba la revelación y difundirla a un mundo preparado y expectante. Pero el expresarlo de esta manera no excluye la necesidad de una continuada presencia judía. Mientras el mundo no se regenere, el testimonio de una nación de sacerdotes sigue siendo válido.

El Cristo de la fe

¿Cómo se pasa del Jesús histórico, cuya vida y obra acabamos de ver, al Cristo cuyos seguidores llegaron a creer que era Dios con forma humana? Sus discípulos no alcanzaron esa conclusión hasta después de la muerte de Jesús, pero aun cuando vivía podemos observar la gestación de un impulso en esa dirección. En la sección precedente hemos tratado de describir los hechos de la vida de Jesús; ahora nos dedicaremos a la forma en que lo veían sus discípulos. Aquí nos encontramos sobre terreno más firme porque los Evangelios, así como contienen pocos datos históricos sobre Jesús, son transparentes en cuanto al efecto que tuvo sobre sus discípulos. Dividiremos el tema en tres partes: lo que vieron que Jesús hizo, lo que le oyeron decir y lo que creían que era.

«El pasó haciendo el bien.» Comenzamos con lo que hizo Jesús. Los relatos de los Evangelios, escritos por miembros de la Iglesia primitiva, vibran de asombro ante los actos que realizaba. Sus páginas, en particular las correspondientes a Marcos, están llenas de milagros. Hemos visto que los milagros impresionaban a las multitudes, pero sería un error poner nuestro énfasis en eso. Primero, Jesús no daba importancia a sus milagros. Nunca los utilizó para forzar a la gente a creer en él. Estuvo tentado de hacerlo, pero durante el retiro que precedió a su ministerio, rechazó la tentación. Casi todas las proezas extraordinarias las llevó a cabo apartado de las multitudes y como demostración del poder de la fe. Más aún, otros escritos de la época abundan en milagros, pero este hecho no condujo a los testigos a deificar a quienes los realizaban; simplemente les atribuían poderes inusuales.

Podemos tener una perspectiva mejor de los actos de Jesús si ponemos el énfasis donde lo puso uno de sus discípulos. Una vez, al dirigirse a un grupo, Pedro tuvo la necesidad de decir en pocas palabras lo que Jesús había hecho durante toda su vida. ¿Y cuál fue su resumen? «Él pasó haciendo el bien» (Hechos de los Apóstoles 10:38). Un epitafio simple, pero conmovedor. Moviéndose con facilidad y sin afectación entre gente corriente

e inadaptados sociales, curándolos, aconsejándoles, ayudándoles a salir de abismos de desesperación, Jesús pasó haciendo el bien. Y lo hacía con tal franqueza y efectividad que quienes le acompañaban constantemente sentían que su amor hacia él cobraba un nuevo sentido, se encontraban pensando que, si la bondad divina tuviera que manifestarse en forma humana, así es como procedería.

«Jamás hombre alguno habló así.» No fue sólo por lo que Jesús hizo por lo que sus contemporáneos pensaron en él con nuevas dimensiones. También fue por lo que dijo.

Las controversias sobre la originalidad de las enseñanzas de Jesús han sido muchas. Es posible que la opinión más equilibrada de todas sea la del gran estudioso judío Joseph Klausner. Según éste, si se toman las enseñanzas de Jesús por separado, cada una de ellas tiene su equivalente en el Antiguo Testamento o en su comentario, el *Talmud.* Pero si se toman como un todo, poseen una urgencia, un ardor, una cualidad vívida, una entrega y, sobre todo, una ausencia total de material de segunda categoría, que las hacen refrescantamente nuevas.

El estudio del lenguaje en sí de Jesús, aparte del contenido, ha demostrado ser fascinante. Sólo por su sencillez, su síntesis y su sentido de lo que es vital –signos de la gran literatura religiosa–, las palabras de Jesús serían inmortales. Pero éste apenas es el comienzo. Sus palabras conllevan una extravagancia que los hombres eruditos, acostumbrados a la importancia del juicio equilibrado, son incapaces de dar. La pasión que encierran movió a un poeta a acuñar una palabra especial para el lenguaje de Jesús: "gigantesco". Si tu mano te ofende, córtatela. Si tu ojo se interpone entre tú y lo mejor, arráncatelo. Jesús habla de camellos que pasan por el ojo de una aguja, de gente que melindrosamente quita mosquitos de su bebida pero que no nota los camellos que pasan por sus gaznates. Sus personajes deambulan con vigas que les salen de los ojos, buscando pequeñas briznas de paja en los ojos de los demás. Jesús habla de gente cuyas vidas exteriores son grandiosos mausoleos mientras que sus vidas interiores hieden como cuerpos en descomposición. Éste no es un lenguaje utilizado con fines retóricos. El lenguaje es parte del mensaje mismo, impulsado por su propia urgencia.

Otra característica llamativa del lenguaje de Jesús era su estilo de invitación. En lugar de decirle a las personas lo que tenían que hacer o que creer, las invitaba a *ver* las cosas de manera diferente, confiando en que si lo hacían su conducta cambiaría en conformidad. Esto requería trabajar con la imaginación de la gente más que con su razón o su voluntad. Si los

oyentes habían de aceptar su invitación, el lugar al cual eran invitados tenía que parecerles real. Por tanto, dado que la realidad con la que sus oyentes estaban más familiarizados consistía en cosas concretas, Jesús empezaba con esas cosas. Hablaba de semillas de mostaza y de suelo rocoso, de sirvientes y amos, de bodas y de vino. Estas cosas concretas dieron a sus enseñanzas un viso de realidad; él hablaba de cosas que formaban parte de los mundos de sus oyentes. Pero cuando ya había avanzado mucho, cuando ya provocaba en ellos el impulso de asentir, entonces Jesús dirigía ese impulso dándole a su trayectoria un asombroso giro subversivo. La frase «impulso de asentir» es importante, porque su significado más profundo es que Jesús situaba la autoridad de sus enseñanzas no en sí mismo ni en el Dios apartado, sino en los corazones de sus oyentes. Mis enseñanzas son verdad, decía en efecto, pero porque (contra todo convencionalismo) vuestros propios corazones así lo atestiguan.

¿Y para decir qué utilizaba Jesús su lenguaje invitatorio, gigantesco? Cuantitativamente, no mucho, según lo que ha quedado registrado; todo lo que contiene el Nuevo Testamento puede decirse en dos horas. No obstante, sus enseñanzas acaso sean las más repetidas de la historia. «Ama a tu prójimo como a ti mismo.» «No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti.» «Conocerás la verdad, y la verdad te hará libre.» Sin embargo, la mayoría de las veces contaba historias, que llamamos parábolas: de un tesoro escondido, de sembradores que salieron a sembrar, de mercaderes de perlas, de un buen samaritano, de un joven que dilapidó su herencia en una juerga y se encontró mendigando las sobras de los cerdos, de un hombre que tenía dos hijos. El mundo las conoce bien. Algunos de los que escucharon estas historias se sintieron movidos a exclamar: «Este hombre habla con autoridad [...] Jamás hombre alguno habló así».

Esas personas estaban asombradas, y con razón. Si nosotros no lo estamos es porque hemos escuchado las enseñanzas de Jesús con tanta frecuencia que sus aristas se han limado, opacando su cualidad subversiva. Si pudiésemos recuperar su efecto original, también estaríamos sorprendidos. Su belleza no encubriría el hecho de que son "palabras duras" para presentar un esquema de valores tan contrarios a lo normal que nos estremecen como lo haría un terremeto.

Se nos dice que no debemos devolver el mal con el mal, sino ofrecer la otra mejilla. El mundo considera que el mal debe contraatacarse con todos los medios disponibles. Se nos dice que amemos a nuestros enemigos y bendigamos a aquéllos que nos maldicen. El mundo considera que se debe amar a los amigos y odiar a los enemigos. Se nos dice que el sol brilla por igual para justos e injustos. El mundo considera que esto es indiscriminatorio; le

gustaría ver nubes sobre la gente malvada y se ofende cuando no se la castiga. Se nos dice que los proscritos y las prostitutas entran en el reino de Dios antes que muchos que, juzgados a la ligera, parecen justos. El mundo considera que también esto es injusto; la gente respetable debería ir a la cabeza de la procesión. Se nos dice que la puerta de la salvación es estrecha. El mundo preferiría que fuese ancha. Se nos dice que seamos despreocupados como los pájaros y las flores. El mundo aconseja prudencia. Se nos dice que el que un rico vaya al cielo es más difícil que el que un camello pase por el ojo de una aguja. El mundo admira la riqueza. Se nos dice que la gente feliz es la que es dócil, la que llora, la que es misericordiosa y pura de corazón. El mundo considera que quienes son felices son los ricos, los poderosos y los bien nacidos. El gran filósofo ruso Nikolai Berdiaev dijo que a través de estas enseñanzas sopla un viento de libertad que asusta al mundo y que nos hace desear desviarlas mediante la postergación –¡todavía no, todavía no!–. H.G. Wells evidentemente tenía razón: O hay algo de locura en este hombre, o nuestros corazones son demasiado pequeños para su mensaje.

Otra vez debemos mirar el significado de esas enseñanzas. Todo lo que Jesús decía formaba la superficie de un espejo ustorio para concentrar la conciencia humana en los dos factores más importantes de la vida: el agobiante amor de Dios por la humanidad y la necesidad de que el ser humano absorba ese amor y lo deje fluir hacia otros. En su interpretación de Dios como amor infinito destinado a la salvación de los pueblos, Jesús era un auténtico hijo del judaísmo, aunque difería, como hemos visto, en cuanto a que el código de santidad prevaleciera sobre la compasión de Dios. Jesús trató una y otra vez de transmitir el amor de Dios por todas las criaturas humanas, como en su historia del pastor que arriesgó noventa y nueve ovejas para encontrar a una que se había extraviado. Percibir su amor y permitir que éste lo invada a uno hasta la médula misma era la única manera posible de responder con profunda y total gratitud a los prodigios de la gracia de Dios.

La única forma de encontrarle sentido a los consejos extraordinarios que daba Jesús sobre la manera en que la gente debería vivir es verlos a la luz de esta comprensión del Dios que ama de modo absoluto a todos los seres humanos, sin sopesar sus valores y su merecimiento. Debemos dar nuestra capa y también nuestra túnica a quien lo necesite. ¿Por qué? Porque Dios nos ha dado lo que necesitamos. A quien nos fuerce a caminar una milla, acompañémoslo dos. ¿Por qué? Porque sabemos en lo más profundo de nuestro ser que Dios nos ha acompañado en trechos mucho más largos. ¿Por qué debemos amar no sólo a nuestros amigos, sino también a nuestros enemigos, y rezar por quienes nos persiguen? «...para ser hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y

manda la lluvia sobre justos e injustos [...] Sed buenos del todo, como es bueno vuestro Padre del cielo» (Mateo 5:45, 48).

Decimos que la ética de Jesús es perfeccionista –término amable en sustitución de irrealista– porque nos pide que amemos sin reservas. Pero la razón por la cual consideramos eso irrealista, nos diría Jesús, es que no sentimos ese amor constante e ilimitado que fluye de Dios hacia nosotros. Y si lo sintiésemos, aún surgirían problemas. ¿A cuál de los innumerables necesitados deben dárseles las escasas capas y túnicas? Si la víctima del mal no soy yo, ¿igual debo resistirme a devolverlo con otro mal? Jesús no dejó directrices sobre qué hacer ante disyuntivas difíciles; lo que ofreció fue la postura que debemos adoptar para afrontarlas. Todo lo que podemos decir por adelantado, teniendo en cuenta las demandas de un mundo enmarañado, es que deberíamos responder a nuestros semejantes –a todos, en la medida en que preveamos las consecuencias de nuestros actos– no en función de sus merecimientos, sino en función de sus necesidades, y sin dar valor alguno a lo que nos cueste.

Hemos visto lo que que Jesús hizo y dijo. Pero esto solo no hubiera sido suficiente para que sus discípulos llegaran a la conclusión de que era divino sin un tercer factor: lo que fue.

«Hemos contemplado su gloria.» Dijo Dostoievski: «Hay en el mundo un solo personaje de absoluta belleza: Cristo. Ese personaje infinitamente hermoso es [...] una maravilla infinita».

Lo más impresionante de las enseñanzas de Jesús no es, ciertamente, que las impartiera sino que parecía haberlas vivido. De acuerdo con los datos que tenemos, su vida entera fue de humildad, de entrega y de amor hacia los demás. La máxima evidencia de su humildad consiste en que no es posible descubrir con precisión qué pensaba de sí mismo. Su preocupación era lo que la gente pensaba de Dios, lo que significaban la naturaleza y la voluntad de Dios para sus vidas. Es cierto que, de forma indirecta, esto nos dice algo acerca de la imagen que podía tener Jesús de sí mismo, pero lo obvio es que se consideraba inferior a Dios. «¿Por qué me llamáis bueno? ¿No sabéis que sólo Dios es bueno?» Es imposible leer lo que Jesús dijo sobre el desinterés en uno mismo sin sentir que carecía por entero de orgullo. Y lo mismo sucede con la sinceridad. Lo que dijo al respecto sólo pudo haberlo dicho alguien cuya vida estaba desprovista de todo engaño. La verdad era para él como el aire que respiraba.

De las páginas de los Evangelios Jesús surge como un hombre de fuerza e integridad que no daba, como dijo alguien, una sensación de extrañeza, salvo la de la perfección. Apreciaba a la gente y ésta, a su vez, le apre-

ciaba a él. La gente le amaba, le amaba con intensidad y en gran número. Atraídas no sólo por sus poderes carismáticos, sino también por la compasión que sentían en él, las personas lo acompañaban, se apiñaban a su alrededor, lo seguían. En el mar de Galilea le acosaron de tal forma que tuvo que hablarles desde una barca. Cuando salía, multitudes se reunían en torno a él durante horas, olvidándose de las horas de la comida hasta que se las recordaba un súbito apetito. La gente le respondía a Jesús, pero él les respondía de igual manera; se sentía atraído por la gente, ya fuesen ricos o pobres, jóvenes o viejos, santos o pecadores.

Ya hemos visto que hacía caso omiso de las barreras que la tradición levantaba entre las personas. Amaba a los niños; detestaba la injusticia por lo que significaba para aquéllos a quienes, con ternura, llamaba mis hermanos «más pequeñuelos» (Mateo 25:40). Por encima de todo, detestaba la hipocresía, porque ocultaba a la gente de sí misma e impedía la autenticidad que él procuraba darle a las relaciones humanas. Quienes mejor le conocieron tenían la impresión de que era un hombre desprovisto de ego, cuya vida estaba tan completamente entregada a la voluntad de Dios que era transparente para esa voluntad; llegaron al punto de sentir que, cuando miraban a Jesús, creían ver algo semejante a Dios con forma humana. Esto es lo que se oculta tras la lírica exclamación de la Iglesia primitiva: «Hemos contemplado su gloria [...] plenitud de amor y lealtad» (Juan 1:14). Siglos después, Shakespeare lo diría así:

> Algunos dicen que cada vez que llega ese tiempo
> en el que se festeja el nacimiento de nuestro Salvador,
> el pájaro del alba canta toda la noche;
> y entonces, dicen, no puede salir ni un alma;
> las noches son inofensivas; ningún planeta ataca entonces,
> ningún cuento de hadas, ninguna bruja, tienen el poder del encantamiento,
> tan llena de santidad y de gracia es la ocasión.

El fin y el principio

Todos conocen la forma en que terminó el ministerio de Jesús en la tierra. Después de mezclarse con su pueblo y enseñarles durante unos meses, fue crucificado.

Éste podría haber sido el final de la historia. Abundan en los anales históricos los visionarios que propusieron proyectos, murieron y nunca más se

oyó hablar de ellos. Pero, en el caso de Jesús la historia acababa de empezar, ya que al poco tiempo sus seguidores predicaban el evangelio de su Señor en las Alturas.

Son demasiado escasos los detalles de que disponemos como para saber con exactitud qué pasó después de la crucifixión; en realidad todo lo que se sabe con certeza es que sus seguidores estaban convencidos de que la muerte no se había apoderado de él. Contaron que a partir del domingo de Pascua «él se les apareció» como la persona que habían conocido, pero de una nueva forma. Es imposible determinar qué era esta nueva forma; en algunos relatos se sugiere la corporeidad –verlo comiendo, o Tomás tocándole la herida del costado–, mientras que en otros más visionarios se dice que lo vieron atravesar puertas cerradas. Teniendo en cuenta la fidelidad de los relatos, escritos todos por discípulos convencidos de la resurrección de Jesús, es evidente que no se trató simplemente de reasumir su cuerpo anterior –la resurrección no fue resucitación–, sino de adquirir otro modo de ser, un modo que a veces era visible pero que más frecuentemente no lo era. Lo que es obvio es que sus seguidores comenzaron a sentirlo de un modo nuevo, es decir, como si tuviera las cualidades de Dios; se lo podía ver en todas partes, no sólo en una proximidad física.

La fe en la resurrección de Jesús produjo la Iglesia y su cristología. Para comprender la fuerza de la creencia debemos ver que no sólo afectó el destino de un hombre valioso, sino que ulteriormente se extendió al estado de la bondad en el universo, sosteniendo que era todopoderosa. Si la cruz del Calvario hubiese sido el fin, la bondad que Jesús encarnaba hubiera sido hermosa, pero ¿cuán importante? Una frágil flor arrastrada por una corriente torrencial, destinada a desaparecer pronto, porque ¿qué valor tiene la bondad si no penetra en la realidad, si no tiene ningún poder? La resurrección revirtió la posición cósmica en la que la cruz había puesto la bondad de Jesús. En lugar de ser frágil, la compasión que encontraron sus discípulos en él fue poderosa; salió victoriosa en todo, hasta en lo que parecía el fin de todo, la muerte misma. «Muerte, ¿dónde está tu victoria?, ¿dónde está, muerte, tu aguijón?»

La forma en que este mensaje llegó al mundo mediterráneo, y con el tiempo se apoderó de él, es nuestro próximo tema.

La Buena Nueva

La convicción de que Jesús seguía con vida transformó a un puñado de desconsolados seguidores de un líder asesinado y desacreditado en uno de

los grupos más dinámicos de la historia de la humanidad. Leemos que sobre ellos cayeron lenguas de fuego: era el fuego destinado a hacer arder el mundo mediterráneo. Ninguno de ellos había tenido facilidad de palabra, pero todos rezumaban elocuencia; sus voces resonaron por todo el mundo grecorromano predicando lo que ha llegado a llamarse el Evangelio pero que, traducido literalmente, sería la Buena Nueva. Partiendo de una pequeña habitación en Jerusalén, difundieron su mensaje con tal fervor que, en la misma generación de Jesús, arraigó en todas las ciudades principales del mundo.

¿Y cuál fue la Buena Nueva que partió como una rama seca la historia occidental en una era antes de Cristo y una era después de Cristo, y dejó su impronta a través de la Iglesia cristiana? ¿Fueron las enseñanzas éticas de Jesús –la Regla de Oro, el Sermón de la Montaña? En absoluto. Ya hemos señalado que cada una de las enseñanzas de Jesús era ya parte de la literatura de la época. Pablo, cuyas cartas resumen las inquietudes de la Iglesia primitiva, conocía lo que había enseñado Jesús, sin embargo casi nunca lo citó. Es obvio, entonces, que lo que transformó a Pablo no fueron los preceptos éticos de Jesús ni la forma en que los había incorporado a su vida, sino que era otra cosa. Y esta otra cosa, que era muy diferente, puede abordarse a través de un símbolo.

Si hubiésemos vivido en la región oriental del Mediterráneo en los primeros siglos de la era cristiana, quizás hubiésemos observado aquí y allá, sobre muros y casas, o simplemente sobre el suelo, el grabado tosco del contorno de un pez. E incluso si lo hubiéramos visto en varios lugares, podríamos haberlos descartado por considerarlos *graffitis,* o garabatos inocuos, ya que se trataba mayormente de ciudades portuarias donde la pesca formaba parte de la vida cotidiana. Pero si hubiéramos sido cristianos, habríamos interpretado estos dibujos como el distintivo de la Buena Nueva. Las cabezas de los peces apuntaban hacia el lugar donde los grupos cristianos locales mantenían sus reuniones clandestinas, porque en aquellos años de catacumbas y circos, cuando ser conocido como cristiano significaba que uno podía ser arrojado a los leones o convertido en una pira humana, los cristianos se vieron obligados a usar símbolos más crípticos que la cruz. El pez era uno de sus favoritos porque las letras griegas de la palabra pez también son las primeras letras de las palabras griegas «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador». *Ésta* era la Buena Nueva resumida en el tosco perfil de un pez ordinario.

¿Pero qué significa en sí la frase "Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador"? Quienes se han criado oyéndola tal vez sepan la respuesta. No obstante, nuestra tarea es ir hasta el fondo de la inmensa historia de la frase e intentar encontrar lo que significaba para los seres humanos que la pronunciaron por

primera vez, dado que toda la subsiguiente historia del cristianismo surgió del entendimiento de su significado.

La tentación de tomar el camino de las ideas, las definiciones y la teología es grande, pero será mejor empezar por otro lado. Las ideas son importantes en la vida, pero rara vez aportan un punto de partida; nacen de los hechos y experiencias y, arrancadas de su suelo, pierden vida al igual que los árboles caídos. Nos veremos muy incapacitados para entender la teología cristiana si no logramos ver con claridad la experiencia que trató de explicar.

Los primeros que oyeron a los discípulos de Jesús proclamar la Buena Nueva quedaron tan impresionados por lo que vieron como por lo que oyeron. Vieron vidas que habían sido transformadas; hombres y mujeres que eran corrientes desde todos los puntos de vista, con la excepción de que parecían haber encontrado el secreto de la vida. Éstos manifestaban una tranquilidad, una sencillez y una alegría como jamás habían visto sus oyentes. Era gente que parecía tener éxito en aquella empresa en la que todos querrían triunfar: la de la vida misma.

Dos cualidades parecían ser, en concreto, las que más abundaban en sus vidas. La primera era la consideración mutua. Una de las primeras observaciones sobre el cristianismo que hizo una persona ajena a éste fue: «ved cómo estos cristianos se aman los unos a los otros». Inherente a esta consideración mutua era la ausencia total de barreras sociales; era un «alumnado de iguales», como lo describió una experta en el Nuevo Testamento.[6] Eran hombres y mujeres que no sólo decían que todos eran iguales a los ojos de Dios, sino que vivían de acuerdo con lo que decían. Las barreras convencionales de raza, género y condición social no tenían para ellos ningún sentido, porque en Cristo no había ni judíos ni gentiles, ni hombres ni mujeres, ni esclavos ni libres. Por tanto, a pesar de las diferencias en cuanto a función o posición social, su comunidad estaba imbuida de un sentido de genuina igualdad.

E. Schillebeeckx nos dice que «estar triste en presencia de Jesús [era] una imposibilidad existencial»,[7] lo que nos conduce a la segunda cualidad que tenían los primeros cristianos. Jesús dijo una vez a sus seguidores que sus enseñanzas tenían por objeto el «que lleven dentro mi alegría y así su alegría llegue a su colmo» (Juan 15:11), objetivo que parece haberse alcanzado en grado notable. Esto es algo que deconcierta a quienes no son cristianos. Estos cristianos dispersos no eran muchos, ni tampoco eran ricos o poderosos. Además tenían que afrontar más adversidad que el ciudadano de a pie. Sin embargo, en medio de sus sufrimientos, habían logrado una paz interior que encontraba expresión en una alegría que parecía exagerada. Quizás resplandor sería un término más adecuado, porque, pese a

que no suele ser una palabra utilizada para caracterizar la vida religiosa media, ninguna otra se ajusta mejor a la vida de aquellos primeros cristianos. Un ejemplo de ello es Pablo. Un hombre que había sido ridiculizado, echado de una aldea tras otra, náufrago, prisionero, azotado hasta que su espalda estuvo cubierta de verdugones, y que, sin embargo, tuvo una vida en la que la alegría era un estribillo constante: «una alegría indecible y plena de gloria», «sean elevadas las gracias a Dios, quien nos dio la victoria», «en todas las cosas somos más que los conquistadores», «Dios, que mandó separar la luz de las tinieblas, ha iluminado nuestros corazones». La alegría de estos primeros cristianos *era* indecible. Como sugiere el quinto capítulo de Efesios, no cantaban por convencionalismo sino por un desbordamiento irrefrenable de su propia experiencia directa. Era gloria percibida.

¿Qué era lo que producía este amor y esta alegría en los primeros cristianos? El deseo de ambos sentimientos es universal; el problema reside en cómo lograrlos. Por lo que podemos deducir del Nuevo Testamento, la explicación es que los seguidores de Jesús se habían visto libres, de modo repentino y trágico, de tres cargas intolerables. Una era el temor, incluido el temor a la muerte. Carl Jung aseguraba que jamás había tenido un paciente de más de cuarenta años cuyos problemas no estuvieran relacionados con el temor a la muerte. La razón por la que los cristianos no se intimidaban ante los leones y entraban a la arena cantando era que creían en las palabras de Jesús: «no temas, yo estoy contigo».

Otra carga de la cual se deshicieron fue la culpa. Los racionalistas consideran que la culpa es un fenómeno que va desapareciendo, pero los psicólogos no concuerdan con ellos. Ya sea reconocida o reprimida, la culpa, en algún grado, es inherente a la condición humana porque nadie vive completamente de acuerdo con sus ideales. Y no se trata sólo de que nos comportamos con otros peor de lo que nuestra conciencia nos dicta, sino también de que dejamos de cumplir con nosotros mismos cuando no cultivamos todos nuestros talentos y no aprovechamos todas las oportunidades que se nos brindan. En general, nos las ingeniamos para mantener a raya el remordimiento durante el día, pero cuando cae la noche nos visita:

> … el punzante dolor de revivir
> todo lo que has hecho, y sido;
> la vergüenza de los motivos revelados,
> y la conciencia de las cosas mal hechas,
> y las hechas para mal de otros que, una vez,
> confundiste con el ejercicio de la virtud.

T. S. ELIOT, *LITTLE GIDDING*

El remordimiento no exteriorizado reduce la creatividad, y cuando se agudiza puede producir un sentimiento autocondenatorio que anula la vida misma. Pablo sintió su fuerza antes de ser liberado: «¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte?» (Romanos 7:24).

La tercera carga de la cual se desprendieron los cristianos fue el opresivo confín del ego. No hay razones para suponer que antes de la vida que ahora llevaban no hubieran sido tan egocéntricos como el que más, pero, por ello mismo, sabían que su amor estaba radicalmente limitado; sabían que «la maldición humana es amar y a veces amar bien, pero nunca lo suficientemente bien».[8] Pero la nueva vida les había aliviado drásticamente de aquella carga.

No es difícil darse cuenta de que la liberación de la culpa, el temor y el ego podían producir una sensación de renacimiento. Si alguien nos liberase de estos impedimentos paralizantes también le llamaríamos salvador. Pero esto nos induce a retroceder un paso en nuestra búsqueda, porque ¿cómo se liberaron ellos de estas cargas? ¿Qué tuvo que ver un hombre llamado Jesús, ya muerto, con el proceso de liberación que los seguidores le atribuían?

La única fuerza que puede producir transformaciones del orden que hemos visto es la del amor. Le correspondió al siglo XX descubrir que encerrada en el átomo se encuentra la energía del sol mismo. Pero para que esta energía se libere, hay que bombardear el átomo desde el exterior. También contenido en cada ser humano hay un acopio de amor que tiene algo de divino, eso que suele llamarse *imago dei*, la imagen de Dios, que también puede ser activada con un bombardeo, un bombardeo de amor. El proceso, que dura toda la niñez, comienza en la más tierna infancia, donde la sonrisa de amor de una madre, unilateral al principio, provoca el amor de su hijo y, a medida que aumenta la coordinación entre ambos, produce su correspondiente sonrisa. Un ser humano afectuoso no se produce con exhortaciones, reglas y amenazas. El amor sólo se instala en los niños cuando se les brinda, en especial, cuando son los padres quienes se lo ofrecen desde el principio. Desde el punto de vista ontológico y genético, el amor es un fenómeno de respuesta; es, literalmente, una contestación.

Quizás ayude a reforzar el tema un incidente real.

Una mañana, un tímido estudiante universitario oyó cómo un profesor que él idolatraba iniciaba la clase diciendo: «Anoche leí algunas de las frases más importantes que recuerdo haber leído», tras lo cual procedió a leerlas. A medida que avanzaba en su lectura, el joven sintió que el corazón se le subía a la garganta porque estaba escuchando las palabras de un trabajo suyo, que había presentado una semana antes. Su relato del incidente

es: «No recuerdo nada más de lo que sucedió durante aquella clase, pero jamás olvidaré los sentimientos que tenía cuando el sonido de la campana me devolvió a la realidad. Era mediodía, y octubre nunca había sido tan hermoso. Me sentía transportado por el gozo. Si alguien me hubiera pedido algo, lo habría dado con alegría, porque yo no deseaba nada. Sólo ansiaba darle algo al mundo que tanto me había concedido».

Si un joven se sintió tan alterado por el interés que demostró en él un hombre corriente, no es difícil imaginarse el cambio que deben haber sufrido los primeros cristianos al saberse amados por Dios. Y aunque pueda fallarnos la imaginación, no es necesario que nos falle la lógica. Si nosotros también nos sintiésemos amados, no de forma abstracta o por principio, sino de forma vívida y personal por uno que reuniera en sí todo poder y perfección, la experiencia podría despojarnos para siempre del temor, la culpa y el egocentrismo. Como dijo Kierkegaard, si en cada momento presente y pasado yo tuviese la certeza de que no ha sucedido nada, o de que no sucederá, para que nos separe del infinito amor del Infinito, eso sería motivo de júbilo.

El amor de Dios es precisamente lo que los primeros cristianos sintieron. Experimentaron el amor de Jesús y se convencieron de que Jesús era la encarnación de Dios, y ese amor, una vez recibido, no podía ser detenido. Fundiendo las barreras del temor, la culpa y el ego, corría a través de sus seres como un torrente, aumentando el amor que hasta entonces habían sentido por otros hasta que el cambio de cantidad se convirtió en un cambio de índole, y nació una nueva cualidad que el mundo llama amor cristiano. El amor convencional es provocado por las cualidades apreciables del ser amado, pero el amor que la gente encontró en Jesús abarcaba a pecadores y proscritos, a samaritanos y enemigos. Se prodigaba sin prudencia, no con el fin de recibir, a modo de reciprocidad, sino porque el prodigarse estaba en su propia naturaleza. La famosa descripción que Pablo hizo del amor cristiano, contenida en el capítulo 13 de I Corintios, no debería leerse como si comentara una actitud con la cual ya estamos familiarizados. Sus palabras destacan el atributo de una persona concreta, Jesucristo. Con frases de belleza clásica, se describe en ese capítulo el amor divino que Pablo creía que los cristianos transmitirían a otros después de haber sentido el amor de Dios por ellos. El lector debe abordar esas palabras como si definiesen una nueva capacidad que, sentida de pleno "en la carne" sólo por Jesús, Pablo describe por primera vez.

> El amor es paciente, es afable; el amor no tiene envidia, no se jacta ni se envanece, no es grosero ni busca lo suyo, no se exaspera ni lleva cuentas

del mal, no simpatiza con la injusticia, simpatiza con la verdad. Disculpa siempre, confía siempre, espera siempre, aguanta siempre. El amor no falla nunca.

1 CORINTIOS 13:4-8

Tan asombroso encontraron los primeros cristianos este amor, y el hecho de que los hubiese invadido, que, necesitados de ayuda, recurrieron a describirlo. Pablo, al terminar uno de los sermones antes citados sobre la Buena Nueva, utilizó las palabras de uno de los profetas que, a su vez, hablaba en nombre de Dios: «Mirad, escépticos, asómbraos y anonadaos, porque en vuestros días estoy yo haciendo una obra tal, que no la creeríais si os la contaran» (Hechos de los Apóstoles 13:41).

El cuerpo místico de Cristo

Los primeros cristianos que difundireon la Buena Nueva por todo el mundo mediterráneo no creían estar solos. Ni siquiera se sentían solos cuando estaban juntos, porque creían que Jesús estaba entre ellos como un poder concreto, vigorizante. Ellos recordaban que Jesús había dicho, «...donde estén dos o tres reunidos en mi nombre, allí, en medio de ellos estaré yo» (Mateo 18:20). Así, mientras sus contemporáneos los apodaban cristianos (literalmente pueblo del Mesías, porque creían que Jesús era el Redentor anunciado por los profetas), comenzaron a llamarse a sí mismos una *ekklesia*, término griego cuyo sentido literal es "reclamado" o "llamado aparte". La elección de este nombre es indicativa de cuán distinta creía ser la primitiva comunidad cristiana de una sociedad de ayuda mutua. No era una asociación humana en la cual gentes de buena voluntad se reunieran para alentarse mutuamente con el objeto de hacer buenas obras y animarse con sus propios esfuerzos colectivos. Era una sociedad constituida por seres humanos, pero animada por la presencia de Cristo, que es decir por la de Dios, aunque esa presencia no era ya visible, sino espiritual.

Convencidos de esto por completo, los discípulos salieron a conquistar el mundo que creían que Dios ya había conquistado para ellos. Sus mentes se poblaron de imágenes para caracterizar la intensa identidad corporativa que experimentaban. Una de ellas provino del propio Cristo: «Yo soy el tronco de la vid, vosotros, los sarmientos». Aunque esto es evidentemente una metáfora, no nos percataremos de su fuerza a menos que veamos en ella el sentido exacto que le dieron los primeros cristianos. Así como una sustancia física corre por el tronco y se introduce en los sarmientos, las

hojas y lo frutos para darles vida, también corría por los seguidores una sustancia espiritual, el Espíritu Santo, que procedente del Cristo resucitado les infundía el amor que, por frutos, produce buenas obras. (Los primeros cristianos consideraban que el Espíritu Santo era la presencia vigorizante de Cristo/Dios en el mundo. Llegado el siglo IV, esta presencia asumió una identidad espiritual propia que se la identificó como la tercera persona del Dios trino y se la consideró consustancial y co-eterna con Dios el Padre y Dios el Hijo, Cristo.) Ésta era la manera en que los seguidores interpretaban la expresión del propio Jesús: «Yo soy la vid verdadera [...]. Quedaos conmigo, que yo me quedaré con vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí solo, si no sigue en la vid, así tampoco vosotros, si no seguís conmigo» (Juan 15:1, 4).

San Pablo adaptó la imagen de Cristo utilizando el cuerpo humano en lugar de la vid para simbolizar la Iglesia. Con ello conservaba la imagen de la vid como sustancia central de la vida que animaba a sus partes, pero permitía una mayor diversidad de la que sugieren los sarmientos y las hojas. Pablo sostenía que, aunque los oficios y los talentos individuales de los cristianos pudieran diferir tanto como lo hacen los ojos de los pies, todo estaba animado por una sola fuente. «Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros; lo mismo nosotros, con ser muchos, unidos al Mesías formamos un solo cuerpo» –el Mesías y la Iglesia son aquí sinónimos (Romanos 12:4-5).

Los primeros cristianos consideraron que esta imagen era totalmente adecuada para su vida colectiva. La Iglesia era el Cuerpo Místico de Dios, utilizado el término místico con el sentido de supranatural y misterioso, pero no irreal. La forma humana de Cristo había abandonado la tierra, pero él continuaba su inacabada misión a través de un nuevo cuerpo físico, su Iglesia, cuya dirección seguía en sus manos. El Cuerpo Místico nació en la «pequeña habitación» de Jerusalén, en Pentecostés, por el poder animador del Espíritu Santo porque, como habría de escribir san Agustín: «lo que el alma es al cuerpo, el Espíritu Santo es al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia».

Si Cristo era la cabeza de este cuerpo y el Espíritu Santo su alma, los cristianos eran células, pocas al principio, pero crecientes a medida que el cuerpo avanzaba en edad. Las células de un organismo no viven aisladas; se alimentan de la vitalidad de los cuerpos y, a la vez, contribuyen a su vitalidad. La analogía es exacta. El objetivo de la veneración cristiana era decir aquellas palabras y hacer aquellas obras que mantuvieran vivo el Cuerpo Místico y, al mismo tiempo, abrir las células –las almas– para que recibieran esta vitalidad. El intercambio literalmente "asociaba" a los cristianos con la persona de Cristo, dado que, en un sentido importante, Cristo

era la Iglesia. En cualquier cristiano la vida divina podía fluir con fuerza, a medias o no fluir en absoluto, según su fe fuera vital, superficial o apóstata (esta última condición equivalía a una parálisis). Algunas células incluso podían volverse cancerosas y atacar al cuerpo (éstos son los cristianos de los que Pablo decía que desacreditaban a la Iglesia por causar escándalos). Pero en la medida en que los miembros mantuviesen una salud cristiana, el pulso del Espíritu Santo latía en ellos. Esto vinculaba a los cristianos entre sí y, a la vez, los situaba en la relación más estrecha que podía concebirse con Cristo mismo. «¿Que no sabéis que vuestros cuerpos forman parte de Cristo?" (1 Corintios 6:15). «... y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gálatas 2:20).

Con base en esta temprana concepción de la Iglesia, los cristianos llegaron a ver en ella un aspecto doble. En cuanto se refiere a que Cristo y el Espíritu Santo viven en los seres humanos y les infunden gracia y amor, es perfecta. En cuanto concierne a los miembros falibles, nunca alcanza la perfección.[9] La imagen que la Iglesia ofrece al mundo está siempre abierta a la crítica, pero sus errores, dicen los cristianos, se deben al material humano que realiza las funciones.

En qué medida hay salvación fuera del Cuerpo de Cristo es una cuestión sobre la cual difieren los cristianos. Algunos protestantes liberales rechazan por completo la reclamamación histórica del cristianismo de que «no hay salvación fuera de la Iglesia» por juzgarla un imperialismo religioso. En el otro extremo se encuentran los fundamentalistas, que insisten en que, con excepción de quienes son oficialmente cristianos y conocidos como tales, nadie se salvará. Sin embargo, otros cristianos resuelven la cuestión señalando una diferencia entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. La visible está compuesta por aquéllos que son miembros oficiales de la Iglesia como institución terrenal. El papa Pío IX expresó la opinión de la mayoría de los cristianos cuando negó que fuera indispensable pertenecer a la Iglesia visible para alcanzar la salvación. «Quienes están impedidos por un desconocimiento insuperable de nuestra Santa Religión», dijo,

> y, observando la ley natural, cuyos mandatos están escritos por Dios en todos los corazones humanos, y estando dispuestos a obedecerle, llevan una vida honorable y recta, pueden, con la ayuda del poder de la luz y la gracia Divinas, lograr la vida eterna. Porque Dios, que ve con claridad, busca y conoce las mentes, los corazones, los pensamientos y las voluntades de todos, en su gran bondad y piedad no tolera de manera alguna que un hombre, no culpable de faltas voluntarias, sea castigado con tormentos eternos.

Esta declaración permite con claridad que aquéllos que no son miembros de la Iglesia visible se salven.[10] Más allá de la Iglesia visible se halla la invisible, compuesta por todos los que, sea cual sea su credo real, siguen como mejor pueden las luces que tienen. La mayoría de los cristianos sigue afirmando que fuera de la Iglesia invisible no hay salvación posible. Muchos de ellos añadirían que están convencidos de que la vida divina late con más fuerza en la Iglesia visible que en ninguna otra institución. Su opinión es acorde con el pensamiento que John Donne expresó de forma poética en su soneto sobre la Resurrección, donde dice de Cristo,

> Era todo oro cuando se acostó,
> pero tintura cuando se levantó...

Donne se refería a los alquimistas, cuya máxima esperanza no era descubrir la manera de fabricar oro, sino descubrir una tintura que transformase en oro todos los metales inferiores que tocara. Un cristiano es alguien que no ha encontrado mejor tintura que Cristo.

El pensamiento de la Iglesia

Hemos visto que no fueron las mentes de los discípulos las que primero se sintieron atraídas por Jesús, sino que más bien fueron sus experiencias las que los llevaron a él, las experiencias de vivir con la presencia de una persona cuyo amor desinteresado, su alegría cristalina y su poder preternatural se aliaban de una manera que sus discípulos encontraban divinamente misteriosa. Pero sólo era una cuestión de tiempo el que los cristianos sintieran la necesidad de entender el misterio a fin de explicárselo a sí mismos y a otros. Así nació la teología cristiana y, a partir de entonces, la Iglesia fue tanto cabeza como corazón.

Dado que en aras de la brevedad debemos elegir, nos confinaremos a los tres dogmas cristianos más importantes: la Encarnación, la Expiación y la Trinidad. Los nombres mismos de estas doctrinas anuncian que nuestra discusión será teológica, por lo cual antes de seguir adelante debemos decir algo acerca de esta disciplina. La mente moderna está más interesada en la psicología y la ética que en la teología y la metafísica. Esto significa que la gente, entre ella los cristianos, tiene la tendencia de apreciar las enseñanzas éticas de Jesús más que los argumentos teológicos de san Pablo (aunque puedan no tener interés en vivir de acuerdo con el Sermón de la Montaña, al menos lo respetan). Por otra parte, las doctrinas que estamos a

punto de analizar parecen tediosas, cuando no increíbles y, en ocasiones, molestas. Incluso los expertos que estudian el Nuevo Testamento sucumben a veces ante estas sensaciones, al punto de intentar trazar una línea firme entre la "religión de Jesús" y "la religión acerca de Jesús", entre la clara ética de Jesús y la sinuosa teología de Pablo, entre el Jesús humano y el Cristo cósmico, con marcadas insinuaciones de que, en cada caso, el primero es el más noble.

Pese a que hasta los eruditos pueden llegar a aceptar la opinión de que la esencia de la religión es la ética, esta opinión es errónea. La religión seria siempre contiene llamamientos a la vida recta, pero su interés primordial no reside en ellos, sino que se concentra en una visión de la realidad que estimula la moralidad, a menudo casi como un subproducto. La religión comienza con la experiencia; «creencia, ritual y experiencia espiritual; lo más importante es lo último».[11] Dado que la experiencia se realiza con cosas visibles, incita a crear símbolos cuando la mente trata de pensar en cosas invisibles. Pero los símbolos son ambiguos, de modo que con el tiempo la mente introduce pensamientos para resolver las ambigüedades de los símbolos y sistematizar sus intuiciones. Leyendo esta secuencia de frases de atrás hacia delante, podemos definir la teología como la sistematización de los pensamientos acerca de los símbolos que produce la experiencia religiosa. Los Credos cristianos son las bases de la teología cristiana por ser los primeros intentos de los cristianos destinados a entender, de forma sistemática, los acontecimientos que habían cambiado sus vidas.

Podemos empezar con la doctrina de la Encarnación, cuya consolidación llevó varios siglos. Al sostener que Dios asumió en Cristo un cuerpo humano, afirma que Cristo era Dios-Hombre: pleno Dios y pleno hombre de forma simultánea. Calificar esta opinión de paradójica parece caritativo, porque se asemeja más a una franca contradicción. Si la doctrina sostuviese que Cristo era mitad humano y mitad divino, o que era divino en ciertos aspectos y humano en otros, nuestras mentes no se inmutarían. Pero esas concesiones son las que precisamente se niegan a hacer los Credos. Parafraseando el Credo de Calcedonia, Jesucristo era «a la vez completo en Divinidad y completo en humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [...] de una esencia con el Padre en lo que concierne a su Divinidad y, al mismo tiempo, de una esencia con nosotros en lo que concierne a su humanidad, igual a nosotros en todos los aspectos, con excepción del pecado».

La Iglesia siempre ha admitido que esas aseveraciones son muy poco claras; la pregunta es si ésta es la última palabra sobre el tema. De hecho, podemos hacernos la misma pregunta respecto de la ciencia. Las anomalías

de la física exploratoria provocaron en Haldane su famosa queja: «el universo no sólo es más extraño de lo que suponemos, sino que es más extraño de lo que *podemos* suponer». Al parecer, en más de una disciplina la realidad puede ser demasiado rara para que la lógica la comprenda. Y donde la lógica y la evidencia chocan, lo prudente parece ser quedarse con la evidencia, porque ofrece la posibilidad de conducir hacia una lógica más amplia, mientras que lo contrario cierra el camino al descubrimiento.

Al sugerir que fue la evidencia lo que obligó a los cristianos a aseverar, en contra de la lógica, que Cristo era tanto humano como divino, hablamos, por supuesto, de la experiencia religiosa, las intuiciones del alma relativas a las cuestiones más importantes de la existencia. Esta evidencia no puede ser presentada de manera tan obvia que obligue a aceptarla, porque no ofrece datos con sentido. Pero si lo intentamos, podemos llegar a tener al menos un indicio de los ejemplos de experiencia que seguían los cristianos. En el año 325, cuando el emperador Constantino convocó el Concilio de Nicea para decidir si Cristo era de la misma sustancia que Dios o sólo de una sustancia parecida, trescientos obispos y sus ayudantes acudieron de todas partes del imperio en un profundo estado de excitación. La visión que ofrecieron debió de ser extraña, pues muchos de ellos carecían de ojos, tenían las caras desfiguradas y las extremidades torcidas o paralizadas a causa de la persecución de la que Diocleciano les había hecho objeto. Es obvio que sus deliberaciones fueron algo más que forenses.

La decisión de Nicea de que Cristo era «consustancial con el Padre» influyó tanto en la idea que se tenía de Jesús como de Dios. Nótese primero lo que se refiere a Jesús. Entre los muchos significados de la palabra "Dios", ninguno es más importante que el de "aquello a lo cual uno se entrega sin reserva". Al decir que Jesús era Dios, una de las cosas que decía la Iglesia era que la vida de Jesús es el modelo que debe seguir toda vida humana. La imitación exacta de los detalles nunca es creativa, pero en la medida en que el amor de Cristo, su libertad y la belleza diaria de su vida puedan tener verdaderos equivalentes en nuestras vidas, estaremos en el camino que conduce a Dios, porque estas cualidades son auténticamente divinas.

Hasta aquí todo es obvio, pero si analizamos la doctrina de la Encarnación con mayor profundidad debemos prepararnos para encontrar algunas sorpresas.

Para comenzar digamos que, aunque el anuncio cristiano de la Encarnación –un Dios hombre– fue tan sorprendente en su época como lo es en la nuestra, la conmoción procede de distintos polos. Debido a que nos perturba la idea de que un ser humano pueda ser divino, encontramos que la

característica sorprendente de la Encarnación es que dice que Jesús era Dios. Pero en el mundo de aquella época, donde la línea divisoria de lo humano y lo divino era tan débil que hasta los emperadores aducían con toda normalidad que eran divinos, el que una secta adujera que su fundador era divino no causaba mayor sorpresa. La respuesta normal a esa alegación hubiera sido, ¿qué hay de nuevo?

De acuerdo con la Encarnación, *había* algo nuevo en el mensaje cristiano, a saber, su proclamación de la clase de Dios que era Dios, como lo demostró su disposición a asumir una vida humana del tipo que Jesús ejemplificaba. El resultado de añadir a esa disposición el tipo de vida de Jesús fue un entendimiento de la divinidad distinto al que el mundo mediterráneo había conocido. Según lo veían los cristianos, Dios estaba *interesado* en la humanidad, lo suficiente como para sufrir por ella. Jamás se había oído nada igual, y se produjo una reacción de incredulidad seguida de alarma. Para los conservadores que se sentían amenazados, esa blasfemia, sumada a las ideas radicales de igualdad social de los cristianos, justificaban la persecución destinada a erradicar esta nueva secta. El reconocimiento de los cristianos de la novedad que presentaba su teología queda ilustrado en el hecho de que rara vez se referían a Dios sin establecer que era del «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» de quien hablaban.

Lo que la Encarnación afirma sobre Cristo también constituye una sorpresa, porque nos encontramos con que los Credos, en lugar de hablar extensamente sobre la divinidad de Jesús, se refieren de manera primordial a su total humanidad. Esto enlaza con lo que se dijo acerca de la superposición casual de lo divino y lo humano en el entendimiento grecorromano: las deidades del Olimpo, casi humanas y casi divinas, que constituían el trasfondo religioso. El Jesús cristiano no encajaba en este entorno, porque hemos visto que en su caso la superposición no se limitaba a ser un poco divino y un poco humano, sino que era la unión de opuestos totales: la divinidad absoluta superpuesta a la humanidad absoluta. Y dado que, según la experiencia de la Iglesia, la humanidad absoluta de Jesús era lo que corría el peligro de írsele de las manos, por la velocidad con que surgía su divinidad, fue esa humanidad lo que el primer Credo de la Iglesia intentó consolidar:

> Creo en Dios el Padre Todopoderoso, que creó el cielo y la tierra, y en Jesucristo nuestro Señor, que fue concebido por el Espíritu Santo, que nació de la Virgen María, que padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, murió y fue enterrado...

¡Qué accidentalmente se menciona la divinidad de Cristo en este Credo de los Apóstoles! Pero este asunto ya no se discutiría a partir del siglo II porque había sido asumido. El peso que llevan las palabras transcritas de este Credo estaba destinado a destacar que Cristo también era un hombre: de hecho había *nacido*, había sufrido, había muerto y había sido enterrado. Estos incidentes no eran inventados, no eran hechos con los que Dios simplemente simulaba ponerse en contacto con el reino humano, noción que fue posteriormente adoptada en la herejía docética. Cristo soportó en realidad estas experiencias al igual que lo hacemos nosotros. Él fue un "hombre verdadero".

> ¿Y es verdad? Y es verdad,
> la más tremenda de todas las historias...
> Que Dios era Hombre en Palestina
> y hoy vive en el Pan y el Vino.
> JOHN BETJEMAN, *CHRISTMAN*

No es difícil ver por qué (a costa de una inmensa dificultad lógica) la Iglesia sintió la necesidad que mantener la humanidad de Cristo. Un puente debe unir dos orillas, y Cristo era el puente que unía la humanidad a Dios; o como lo expresó Ireneo, «Dios se convirtió en hombre para que el hombre pudiera convertirse en Dios». Si se hubiera dicho que Cristo fue hombre pero no Dios, habría sido negar que su vida fue absolutamente *normativa* y conceder que otras formas podrían también ser buenas. Si se hubiera dicho que Cristo fue Dios pero no hombre, habría sido negar que su ejemplo fue plenamente *importante*; ésta podría ser una norma realista para Dios, pero no para los seres humanos. Los cristianos podrían haberse decantado por una alegación u otra, poniendo a salvo la lógica, pero a costa de traicionar su experiencia primordial.

Analizaremos ahora la doctrina de la Expiación, cuyo significado es, como sabemos, reconciliación, es decir la recuperación de la integridad. En palabras de san Pablo, «... Dios, por medio del Mesías, estaba reconciliando el mundo consigo...» (2 Corintios 5:19). Dos metáforas han prevalecido en la forma en que la Iglesia comprendió este hecho. Una, la legalista, es la siguiente: por desobedecer de manera voluntaria la orden de Dios de no comer el fruto prohibido del Edén, Adán pecó. Como el pecado era contra Dios, su proporción era infinita. Los pecados deben pagarse porque, de lo contrario, peligra la justicia de Dios. Un pecado infinito requiere de un castigo infinito, y éste sólo podía efectuarse a través de la asunción indirecta de Dios de nuestra culpa y del correspondiente pago

con la pena máxima, es decir, la muerte. Dios pagó a través de la persona de Cristo, y la deuda está saldada.

Cuando la mentalidad era otra, particularmente en la Edad Media, esta forma de entender la Expiación tenía peso, pero la metáfora que preside el cirstianismo respecto de este tema ha sido la liberación de la esclavitud. La esclavitud que Cristo erradicó de la humanidad fue la del pecado, lo que significa que no tendremos más remedio que atacar este tema desagradable.

Podemos señalar, a modo de comienzo, que aunque la palabra suele usarse en plural, sugiriendo actos concretos –una serie de fechorías o de normas que se han incumplido, quizás las de los Diez Mandamientos–, los cristianos encuentran en su forma singular, "pecado", un sentido más profundo: el desentendimiento o el alejamiento de Dios. Es el extravío del corazón, el descarriamiento de nuestros afectos. San Agustín, dándole un giro positivo: dijo, «Ama [a Dios] y haz lo que quieras». Cuando se ama a todo incondicionalmente, podríamos decir al bien universal, la voluntad quiere ese bien y no necesita normas. Pero el asunto es mayormente a la inversa, porque el interés por nosotros mismos sabotea nuestro amor por los demás, y eso a pesar de que en realidad no nos gustamos mucho. Nuestros corazones son atraídos por algo más grande, por algo que está más allá de los confines del ego.

En consecuencia, nuestra esclavitud es el apego que sentimos por nosotros mismos, con el temor y la culpa que ello entraña. Dicho a la inversa, nuestra esclavitud procede de nuestro alejamiento –nuestro pecado o separación– de la participación plena en la vida divina. Pablo tuvo la franqueza y la honradez de ver esto, y también de admitirlo: «¡Desgraciado de mí!», dijo. Los prisioneros siempre se sienten desgraciados. Buena parte de su desgracia proviene de su impotencia; por definición, no pueden liberarse a sí mismos. Por tanto, Pablo añadió: «... lo que yo quiero, eso no lo hago y, en cambio, lo que detesto, eso lo hago» (Romanos 7:15). Admite Pablo que está atrapado, y este reconocimiento le lleva a las palabras desesperadas que ya hemos citado: «¿Quién me librará de este ser mío, instrumento de muerte?» (Romanos 7:24). Cualesquiera que sean las palabras utilizadas, es la misma expresión repetida por todos los alcohólicos. Si ha de *haber* una liberación, tendrá que venir de fuera o, mejor, de arriba: de un poder superior. Fue testimonio cristiano que el Poder que produce la liberación, y restaura el ser a la base de su existencia, es Cristo. También podría decirse que es Dios, pero los cristianos alegan que, en esta instancia, el propósito de Dios fue logrado por Cristo.

La tercera doctrina clave del cristianismo que analizaremos es la Trinidad, que sostiene que aunque Dios es uno solo, Dios también es tres. La

segunda mitad de esta alegación hace que los judíos y los musulmanes se pregunten si los cristianos son verdaderamente monoteístas, pero éstos están seguros de serlo. Como agua, hielo y vapor, H_2O asume estados líquidos, sólidos y gaseosos, aunque no pierde su identidad química.

¿Qué indujo a los cristianos a adoptar esta visión atípica de que Dios es Tres en Uno? Como suele suceder en casos similares, la noción tenía una base experimental. La doctrina teológica de la Trinidad no se consolidó hasta el siglo IV, pero las experiencias que encierra son las de la Iglesia primitiva; de hecho, estas experiencias gestaron la Iglesia. Como judíos maduros, los discípulos de Jesús proclamaban a Yavé incondicionalmente. Pero, como hemos visto, llegaron a considerar a Jesús como una extensión de Yavé en el mundo y, a medida que aumentó la intensidad de la vida y la misión de éste, comenzaron a otorgarle a su persona un lugar particular dentro de lo divino. Esto significó que en sus imaginaciones religiosas podían llegar a Dios directamente o a través de su Hijo, pese al hecho de que los dos estaban unidos de forma tan estrecha que el resultado era el mismo. Y entonces llegó el día de Pentecostés, que trajo una tercera visitación. Mientras se encontraban todos juntos tuvo lugar el siguiente episodio:

> ...de repente un ruido del cielo, como de viento recio, resonó en toda la casa donde se encontraban, y vieron aparecer lenguas como de fuego que se repartían posándose encima de cada uno. Se llenaron todos del Espíritu Santo...
>
> HECHOS 2:2-4

La mente secular diría que los discípulos primero materializaron esta experiencia, convirtiéndola en una cosa –el Espíritu Santo–, y luego personificaron esa materialización, con lo que dieron vida a la tercera Persona de la Trinidad, pero los discípulos habrían rechazado esta explicación. Jesús pudo no haber dicho, «el Padre os dará otro Consejero para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad»; esta aseveración aparece en el último de los Evangelios que se escribió, el de Juan, y por tanto es discutida. Pero si las palabras fueron atribuidas a Jesús fue porque reflejaban la interpretación que los discípulos habían hecho de su experiencia en Pentecostés. Estaban persuadidos de que lo que allí vieron había sido la llegada dramática de un tercer miembro a la divina asamblea, el Espírtu Santo.

Así es como llegaron los discípulos a entender a Dios como tres Personas, pero una vez que consolidaron esta creencia, la proyectaron hacia atrás, hacia el comienzo de los tiempos. Si el "triángulo" divino tiene ahora tres "lados", los debe haber tenido siempre. De hecho, el Hijo y el Espíritu

Santo habían procedido principalmente del Padre, pero no temporalmente. Los tres estaban juntos desde un comienzo, porque después de conocer la multiplicidad de la naturaleza divina, los cristianos no podían pensar que Dios estuviera completo sin ella. Hemos señalado que las otras dos religiones abrahámicas, el judaísmo y el islamismo, ponían reparos a esta teología, pero los cristianos la aman, porque dicen que el amor es una relación y que el amor está incompleto sin otros a quienes amar. Si, por consiguiente, el amor no es sólo uno de los atributos de Dios sino su esencia misma –y quizás la misión cristiana en la historia sea proclamar exactamente eso–, en ningún momento Dios pudo haber sido verdaderamente Dios sin tener relaciones, un requisito que se cumplió «antes de crear el mundo» (Efesios 1:4) con el amor que se prodigan entre sí las tres Personas del Dios Trino. «La Divinidad es una sociedad de tres personas divinas, que se conocen y se aman tan plenamente que no sólo ninguna de ellas puede existir sin las otras, sino que de algún modo misterioso cada una *es* lo que es la otra»,[12] ha escrito un teólogo. El Credo Niceno lo dice así:

> Creemos en un Dios el Padre Todopoderoso [...]
> y en un Señor Jesucristo, el único Hijo de Dios [...]
> y en el Espíritu Santo, el Señor, el Vivificador [...]
> quien junto con su Padre y su Hijo
> es reverenciado y glorificado.

El catolicismo romano

Hemos estado hablando del cristianismo como un todo, lo cual no implica que todos los cristianos estén de acuerdo con todo lo que se ha dicho. El cristianismo es un fenómeno tan complejo que es difícil decir algo importante respecto a él que cuente con la aceptación de todos los cristianos. Por tanto, debe subrayarse que lo dicho hasta ahora es una interpretación, aunque ha procurado ser una interpretación de los aspectos que, al menos en sustancia, mantienen los cristianos en común.

Tras considerar el cristianismo de los primeros siglos, cuando nos concentramos en el de hoy encontramos que la Iglesia se ha dividido en tres grandes grupos. El catolicismo romano, con sede en el Vaticano, predomina en general en el centro y el sur de Europa, Irlanda y América del Sur; la ortodoxia oriental tiene su mayor influencia en Grecia, los países eslavos y Rusia, y el protestantismo domina el norte de Europa, Inglaterra, Escocia y América del Norte.

Hasta el año 313, la Iglesia luchó contra la persecución oficial romana, pero a partir de ese año se la reconoció legalmente y tuvo los mismos derechos que las demás religiones del imperio. Antes de terminarse el siglo, en el 380, se convirtió en la religión oficial del imperio romano y se mantuvo como un solo cuerpo hasta 1054, con la excepción de algunos pequeños grupos disidentes, como los nestorianos. Esto significa que aproximadamente durante la mitad de su historia, el cristianismo fue una sola institución. Sin embargo, en el 1054 se produjo su primera gran división entre los ortodoxos orientales y los católicos romanos occidentales. Las razones de la escisión fueron complejas -geográficas, culturales, idiomáticas y políticas, así como religiosas-, pero nuestro interés no es detallarlas. En lugar de ello, nos dedicaremos a la otra gran división que se produjo en el siglo XVI con la reforma protestante en el seno del catolicismo occidental.

El protestantismo tiene cuatro grandes ramas -baptista, luterana, calvinista y anglicana- que, a su vez, se subdividen en grupos que suman, en el presente, más de novecientos sólo en los Estados Unidos. Algunos de estos grupos se están uniendo hoy merced al movimiento ecuménico. Con estos datos mínimos procederemos ahora a tratar de entender las perspectivas centrales de las tres grandes ramas del cristianismo, que es nuestro verdadero interés. Comenzando por la Iglesia católica romana, nos limitaremos a lo que acaso sean los conceptos más importantes para comprender esta rama del cristianismo: la Iglesia como autoridad educativa y la Iglesia como agente sacramental.

La Iglesia como autoridad educativa. El concepto de autoridad educativa comienza con la premisa de que Dios vino a la tierra en la persona de Jesucristo para enseñar a la gente el camino de la salvación, es decir, cómo debían vivir en este mundo para lograr la vida eterna en el otro. Si esto es cierto, si sus enseñanzas son de verdad el camino de la salvación y si la andadura por este camino fue una de las razones principales por las que vino a la tierra, no parece probable que sólo hayan estado dedicadas a las de su generación. ¿No querría que sus enseñanzas estuvieran a disposición del mundo para siempre?

El lector podría estar de acuerdo, pero añadir, «¿no *tenemos* sus enseñanzas en la *Biblia*?». Mas esto suscita la cuestión de la interpretación. La Constitución de los Estados Unidos es un documento razonablemente ambiguo, pero nuestra vida social sería un caos sin una autoridad, la Corte Suprema, para interpretarla. Igual sucede con la *Biblia*. Si dejásemos que cada cual la interpretara, sobrevendría el caos. Sin la guía de la Iglesia como autuoridad interpretativa, es indudable que el estudio de la *Biblia*

conduciría a los diferentes estudiosos a sacar diferentes conclusiones incluso en los temas más importantes. Y como el efecto neto de proponer distintas respuestas a la misma pregunta se traduce en no poder creer en ninguna con certeza, la ausencia de orientación haría de la fe cristiana una entidad de dudas y balbuceos.

Tomemos un tema concreto a modo de ilustración. ¿Es moral el divorcio? Cualquier religión que se propone guiar la conciencia de sus miembros tendrá, con toda seguridad, una postura definitiva respecto de una cuestión tan importante como ésta. Pero supongamos que intentamos conocer esa postura consultando la *Biblia*. En Marcos 10:11 leemos: «Si uno despide a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra la primera». La opinión en Lucas 16:18 es concurrente, pero en Mateo 5:32 se incluye una reserva: «excepto por infidelidad». ¿Qué debe pensar el cristiano? ¿Qué probabilidades hay de que el texto de Mateo haya sido manipulado? ¿Puede o no puede volver a casarse un cónyuge no agraviado?

Éste es sólo un ejemplo de los muchos que quedarían sin respuesta segura si nuestras guías fuesen únicamente la *Biblia* y nuestras conciencias. ¿Nació Cristo de una virgen? ¿Ascendió su cuerpo después de la muerte? ¿Es auténtico el cuarto Evangelio? Sin una corte de apelaciones, la desintegración moral y teológica parece inevitable, y fue precisamente para evitarla que Cristo estableció la Iglesia como su representante permanente en la tierra, de modo que hubiera una sola autoridad competente para pronunciarse sobre la verdad o el error en cuestiones de vida y muerte. Sólo así podía ser continuamente reanimada la "letra muerta" de la escritura por el instinto vivo de la propia persona de Dios. Éste es el sentido de las palabras, atribuidas a Jesús: «Ahora te digo yo: Tú eres Piedra [Pedro], y sobre esta roca edificaré mi Iglesia [...]. Te daré las llaves del reino de Dios; así, lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mateo 16:18-19).

Por último, esta idea de la Iglesia como autoridad educativa configura la idea de la infalibilidad papal. Toda nación tiene un dirigente, ya sea emperador, rey o presidente. El jefe terrenal de la Iglesia es el papa, sucesor de san Pedro en el obispado de Roma. La doctrina de la infalibilidad papal establece que, cuando el papa se pronuncia oficialmente sobre cuestiones de la fe o de la moralidad, Dios le protege contra todo error.

Esta doctrina se interpreta erróneamente con tanta frecuencia que debemos subrayar que esa infalibilidad es un don estrictamente limitado. No quiere decir ni que el papa esté dotado de una inteligencia extraordinaria ni que con la ayuda de Dios conozca la respuesta a todas las preguntas concebibles. Y, por encima de todo, no quiere decir que los católicos tengan

que aceptar la opinión del papa en cuestiones políticas. El papa puede cometer errores y puede cometer pecados, sus opiniones científicas e históricas pueden estar equivocadas, así como los libros que escriba pueden contener errores. Únicamente en dos esferas, la fe y la moral, es infalible y, además, sólo cuando habla con carácter oficial como maestro y legislador de la Iglesia para definir una doctrina que debe ser acatada por todos sus miembros. En las raras ocasiones en que, tras estudiar un problema que afecta a la fe o la moral con el mayor esmero posible y con toda la ayuda de expertos asesores, el papa se pronuncia con una respuesta en nombre de la Iglesia, ésta no es *una* respuesta, sino que es *la* respuesta, porque es entonces cuando el Espíritu Santo le protege de la posibilidad de cometer un error. Estas respuestas constituyen las enseñanzas infalibles de la Iglesia y, como tal, son vinculantes para los católicos romanos.

La Iglesia como agente sacramental. La segunda idea central del catolicismo romano es que la Iglesia es un agente sacramental, que complementa la de su condición de autoridad educativa. Una cosa es saber lo que debemos hacer, pero otra muy distinta es poder hacerlo, que es la razón por la cual es necesario tener los sacramentos. La Iglesia ayuda en ambos sentidos: señala la forma en que debemos vivir y nos capacita para llevar esa vida.

El segundo don es tan importante como el primero. Cristo pidió a sus seguidores que llevaran una vida muy por encima de la media en cuanto a caridad y servicio. Nadie diría que esto es fácil, pero los católicos insisten en que no habremos afrontado nuestra verdadera situación hasta que entendamos que es imposible hacerlo sin ayuda, porque esa vida señalada por Jesús es supranatural, en el sentido de que es exactamente opuesta al impulso de los instintos naturales del ser humano. Por sus esfuerzos propios, la gente no puede vivir por encima de la naturaleza humana, así como un elefante no puede vivir una vida según la razón. En consecuencia, la ayuda es necesaria y la Iglesia, como representante de Dios en la tierra, es la agencia para proveerla, y los sacramentos, sus herramientas para hacerlo.

Desde el siglo XII son siete los sacramentos en la Iglesia católica romana. Éstos concuerdan, de manera llamativa, con los grandes momentos y necesidades de la vida humana. La gente nace, crece, se casa o se dedica por entero a un objetivo y muere. Mientras tanto, debe reintegrarse a la sociedad si se ha descarriado y debe comer. Los sacramentos se ajustan, como elementos de contrapartida, a estos hechos naturales. Cuando nace una criatura en el mundo natural, el *Bautismo* (por implantar en su alma la primera gracia especial de Dios) incorpora al niño al orden supranatural

de la existencia. Cuando el niño llega a la edad de razonar y necesita ser fortalecido con miras a una reflexión madura y a una acción responsable, cuenta con la *Reconciliación* (confirmación). En general, llega el momento solemne en el que un adulto se une a otro en *Santo Matrimonio* o dedica su vida por entero a Dios en el *Orden Sacerdotal*. Cuando la vida llega a su fin, la *Extrema Unción* cierra los ojos terrenales y prepara el alma para su último viaje.

Los otros dos sacramentos deben practicarse de forma repetida. Uno es la *Confesión*. Por ser como somos, es imposible vivir sin cometer errores y sin salirse del camino recto. Estas aberraciones dictan al ser humano la necesidad de tomar medidas definitivas para poder ser reincorporado a las comunidades humana y divina. La Iglesia enseña que si uno confiesa sus pecados a Dios en la presencia de uno de sus delegados, un sacerdote, y se arrepiente de verdad del pecado cometido y resuelve con sinceridad (tanto si esta resolución demuestra ser efectiva como si no) evitar su reincidencia, uno será perdonado. El perdón de Dios depende de la sinceridad de la penitencia y de que la resolución sea genuina, pero el sacerdote no tiene medios infalibles para determinar esta sinceridad. Si el pecador se engaña a sí mismo o engaña al sacerdote, la absolución pronunciada perderá su valor.

El sacramento principal de la Iglesia católica es la *Misa*, también conocida como la Santa Eucaristía, la Santa Comunión o la Cena del Señor. La palabra misa se deriva del latín *missa*, que es una forma del verbo "enviar". La antigua liturgia contenía dos licencias para retirarse, una, anterior al sacramento de la Eucaristía, era para quienes estaban interesados en el cristianismo pero no habían sido bautizados, y la otra, posterior a la celebración de la Eucaristía, era para los cristianos plenamente iniciados. Como el ritual quedaba entre estas dos licencias, se le llamó primero *missa* y, posteriormente, por transliteración, Misa.

La característica principal de la Misa es la reconstrucción de la Última Cena de Cristo en la cual, al dar el pan y el vino a sus discípulos, les dijo: «Éste es mi cuerpo [...]. Éste es el cáliz de mi sangre [...], que será derramada por todos». Según el concepto católico de este sacramento es falso creer que es una conmemoración mediante la cual el sacerdote y los practicantes elevan sus espíritus como recordatorio simbólico del ejemplo de Cristo. La Misa proporciona una verdadera transfusión de energía espiritual de Dios a las almas humanas. Aunque esto es en general aplicable a todos los sacramentos, es más particular de la Misa, porque la Iglesia católica enseña que en la hostia y en el cáliz, el pan y el vino consagrados, están realmente presentes el cuerpo humano y la sangre de Cristo. Ellos consi-

deran que sus palabras, «Éste es mi cuerpo, [...] Esta es mi sangre», son explícitas al respecto. Por tanto, cuando un sacerdote pronuncia esas palabras de consagración, el cambio que producen en los elementos no es de significado únicamente. Los elementos pueden no parecer diferentes después; un análisis no registraría cambio químico alguno. En lenguaje técnico esto significa que sus "accidentes" permanecen como estaban, pero su "sustancia" es transustanciada. Podríamos decir que la Eucaristía traslada la gracia de Dios como un barco traslada a sus pasajeros, mientras que los otros sacramentos transmiten la gracia como un escrito transmite sentido. Así como para que el escrito tenga sentido hace falta inteligencia, además de papel y signos escritos en él, también los sacramentos, excepto el de la Eucaristía, necesitan el poder de Dios además de sus propios instrumentos. Pero en la Misa, el alimento espiritual debe provenir literalmente de los elementos mismos. Es exactamente tan importante que la vida espiritual de los cristianos se regocije en ellos como que sus vidas corporales compartan los alimentos. «Al abrir tu boca para recibir el pan de la Vida», escribe san Francisco de Sales,

> lleno de fe, esperanza y caridad, recíbelo a Él, en quien, por quien y para quien crees, esperas y amas [...]. Imagínate que al igual que la abeja, que tras libar de las flores el rocío del cielo y los mejores jugos de la tierra, los reduce a miel y la transporta a su colmena, el sacerdote, tras tomar del altar al Salvador del mundo, el verdadero Hijo de Dios, que como el rocío ha descendido del cielo, y del verdadero Hijo de la Virgen, que como una flor ha surgido de la tierra de nuestra humanidad, lo pone como alimento delicioso en tu boca y en tu cuerpo.[13]

Esta presencia de Dios en los elementos de la Misa la distinguen significativamente de los demás sacramentos, pero no altera el vínculo común que los une a todos. Cada uno de ellos es un medio por el cual Dios, a través del cuerpo místico de Cristo, infunde en las almas humanas el poder supranatural que les permite vivir en este mundo de manera que en el mundo por venir puedan tener vida eterna.

Los católicos consideran que la unión de la agencia sacramental de la Iglesia y su autoridad educativa proceden del último mandato que Cristo dio a sus discípulos: «Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y enseñadles a guardar todo lo que os mandé; que yo estoy con vosotros cada día hasta el fin del mundo» (Mateo 28:19-20).

La ortodoxia oriental

La Iglesia ortodoxa, que tiene hoy aproximadamente unos doscientos cincuenta millones de adeptos, se separó oficialmente de la Iglesia católica romana en 1054, acusándose mutuamente de haber dado lugar a la separación. Forman parte de la Iglesia ortodoxa las de Albania, Bulgaria, Georgia, Grecia, Rumania, Rusia, Serbia y Sinaí. Aunque cada una de estas iglesias es autárquica, se mantienen unidas entre sí en diversos grados, y sus miembros creen pertenecer, en primer lugar, a la Iglesia ortodoxa y, en segundo lugar, a sus respectivas divisiones.

En la mayoría de los aspectos, la Iglesia ortodoxa es similar a la católica, puesto que durante más de la mitad de sus años de historia formaron una sola entidad. Tiene los mismos siete sacramentos e interpreta sus elementos fundamentales exactamente como lo hace la Iglesia católica. Si bien hay una cierta diferencia en cuanto a la autoridad educativa, la premisa es la misma: librada a la interpretación privada, las declaraciones en conflicto y un sinnúmero de dudas desintegrarían la fe cristiana. Es responsabilidad de la Iglesia asegurarse contra esto, y Dios la habilita para que así sea; el Espíritu Santo impide que sus declaraciones tengan errores. Éstos son los aspectos compartidos con la Iglesia de Roma.

Las diferencias son dos. Una consiste en que la Iglesia ortodoxa considera que son menos los asuntos que requieren de unanimidad que la Iglesia católica. En principio, sólo pueden tratarse asuntos mencionados en las escrituras, lo que implica que la Iglesia puede interpretar doctrinas, pero no iniciarlas. En la práctica, la Iglesia ha ejercido esta prerrogativa de interpretar en siete ocasiones, en los siete Concilios Ecuménicos celebrados todos antes del año 787. Esto significa que la Iglesia ortodoxa considera que, pese a que los artículos que un cristiano debe creer son decisivos, su número es relativamente menor. Hablando con propiedad, todas las decisiones de los Concilios Ecuménicos están en los propios credos y, aparte de éstas, no hay necesidad de hacer pronunciamientos dogmáticos sobre temas como el purgatorio, las indulgencias, la Inmaculada Concepción o la asunción de María en cuerpo y alma, ésta última incorporada en la práctica pero sin ser proclamada dogma. Los católicos consideran estos dogmas positivamente, como un desarrollo de la doctrina, mientras que los ortodoxos los ven como "innovaciones". Si generalizamos esta diferencia, podemos decir que la Iglesia latina hace hincapié en el desarrollo de la doctrina cristiana, mientras que la Iglesia griega pone énfasis en su continuidad, aduciendo que no había *necesidad* de que la Iglesia ejerciera su autoridad educativa fuera de los Concilios Ecuménicos. Lo que se conoce como «el magisterio de la academia» se

incluye en esta diferencia, porque nada caracteriza la experiencia de la Iglesia ortodoxa como los grandes centros universitarios de Bolonia y París. Cuando buscamos una imagen que resuma el catolicismo romano, pensamos en la Edad Media, mientras que si lo hacemos con la ortodoxia oriental debemos pensar en los Padres de la Iglesia.

La otra forma en que difieren las interpretaciones que la Iglesia ortodoxa y la católica hacen de sus autoridades educativas radica en los medios de que se valen para establecer sus dogmas. La Iglesia romana sostiene, como hemos visto, que en definitiva proceden del papa, pues son las decisiones que él anuncia las que están libres de error por obra del Espíritu Santo. La Iglesia ortodoxa no tiene papa –por lo cual si queremos resumir la diferencia entre ambas podemos decir que es ésta–, y considera que la verdad de Dios se desvela a través de «la conciencia de la Iglesia», frase con la que se refiere al consenso de los cristianos en general. Es indudable que este consenso debe ser centralizado, para lo cual existen los consejos eclesiásticos. Cuando los obispos de toda la Iglesia se reúnen en Concilio Ecuménico, su juicio colectivo establece la verdad de Dios como monumentos inalterables.[14] Sería correcto decir que el Espíritu Santo protege sus decisiones contra todo error, pero sería más acorde con el espíritu de la Iglesia ortodoxa decir que el Espíritu Santo impide que las mentes cristianas caigan en el error, puesto que las decisiones de los obispos se limitan a condensar el pensamiento de aquéllas.

Esto nos induce a considerar uno de los aspectos que la Iglesia ortodoxa subraya de manera especial. Dado que en muchas de sus facetas se encuentra a medio camino entre el catolicismo romano y el protestantismo, es más difícil encontrar características que la distingan con más claridad, pero si hemos de seleccionar dos (así como lo hicimos con el catolicismo romano), una sería su visión excepcionalmente asociativa de la Iglesia.

Todos los cristianos tienen en común el considerar a la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo. Las vidas de los cristianos están interrelacionadas al igual que lo están las partes del cuerpo humano sano o enfermo. Todos los cristianos aceptan la doctrina de que son «miembros de una misma cosa», pero, aunque es difícil determinar en qué grado, podría decirse que la Iglesia ortodoxa ha tomado más en serio este concepto que la católica o la protestante. Cada cristiano ortodoxo busca la salvación de su alma junto con toda la feligresía, no la propia de forma exclusiva. La rama rusa tiene su propio dicho al respecto, «uno solo puede ser condenado, pero salvado sólo con los demás», y la ortodoxia en general va más allá al tomar muy en serio el concepto de san Pablo de que todo el universo «sufre y trabaja» mientras espera la redención. Y no sólo el destino del individuo está unido

al de la Iglesia en sí, sino que tiene la responsabilidad de ayudar a santificar por completo el mundo natural e histórico. El bienestar de toda la creación depende en cierta medida de la contribución de cada individuo.

Aunque la consecuencia más importante de este fuerte sentimiento de corporación es el espíritu que acabamos de describir –el minimizar ese «santo egoísmo» que sitúa la salvación personal antes que todo lo demás–, hay otras dos consecuencias de sentido práctico. Una de ellas, que ya se comentó, es la de identificar la autoridad educativa de la Iglesia con la conciencia cristiana en general –«la conciencia de la gente es la conciencia de la Iglesia»–. Al tener este concepto, la ortodoxia sostiene que la verdad del Espíritu Santo se difunde por el mundo a través de las mentes de todos los cristianos. Así, los cristianos, ya sean laicos o religiosos, son las células de «la mente de Cristo» por las cuales ésta funciona colectivamente.

La otra consecuencia práctica se relaciona con la administración. Mientras que la administración de la Iglesia romana es reconocidamente jerárquica, la ortodoxa tiene más en cuenta las decisiones del laicado. Por ejemplo, la feligresía tiene más influencia en la elección de los miembros del clero. La Iglesia romana podrá aducir que ello confunde las funciones del laicado y del clero, pero el profundo sentido asociativo de los ortodoxos les lleva a pensar que también en estas simples cuestiones administrativas interviene la orientación divina. La clerecía tiene un campo que le es exclusivo, el de la administración de los sacramentos, pero fuera de ello apenas es discernible la línea que la separa del laicado. Los sacerdotes ortodoxos no practican el celibato. Inclusive el Patriarca de Constantinopla, cabeza de la Iglesia ortodoxa, no es más que «el primero entre iguales», y al laicado se le llama «el sacerdocio real».

Cuando se trataron las religiones de Asia, se sugirió que tenía más valor la unión, y menos el individualismo, que en Occidente, y, de ellas, la que enfatiza este aspecto de forma más marcada es el hinduismo, cuyo objetivo primordial es la fusión con el Absoluto. Si esto puede considerarse correcto, ayuda a explicar el porqué la rama más oriental del cristianismo es la que más hincapié hace en la índole asociativa de la Iglesia, tanto en lo tocante a la igualdad eclesiástica de sus miembros (por contraste con el catolicismo) como a su solidaridad (por contraste con el protestantismo).[15] También es posible que, por encontrarse en los confines de Europa, haya tenido menos influencia de las ideas occidentales modernas y, por tanto, se encuentre más cerca del cristianismo primitivo. No obstante, no investigaremos esa posibilidad, sino que procederemos a analizar la otra característica que puede haber surgido por su situación geográfica: su misticismo, que tiene resonancias asiáticas.

Al igual que las demás religiones que hemos tratado, el cristianismo cree que la realidad está compuesta de dos elementos, el mundo natural y el supranatural. Tras la muerte, la vida humana se traslada por completo al ámbito supranatural. Sin embargo, el mundo real no está aislado del supranatural, puesto que, como hemos visto, los sacramentos son, entre otras cosas, canales por medio de los cuales la gracia supranatural llega al ser humano en su estado actual.

Esto lo enseña virtualmente todo el cristianismo. Las diferencias surgen cuando nos preguntamos en qué medida debe integrar el cristianismo esta participación en la vida supranatural aquí en la tierra. El catolicismo romano sostiene que la Trinidad mora en cada alma cristiana, pero su presencia no se siente con normalidad. Mediante la oración y la penitencia es posible acceder al don especial por el cual se advierte la presencia de la Trinidad, y quien lo logra se ve elevado a un estado de éxtasis místico. Pero como los seres humanos no tienen *derecho* a esos estados –por ser consustanciales con la gracia concedida libremente, no buscada–, la Iglesia romana ni promueve ni desalienta esta práctica. La Iglesia ortodoxa fomenta más activamente la vida mística. Desde tiempos muy remotos, cuando los desiertos de Antioquía y Alejandría estaban llenos de ermitaños en busca de la iluminación, el misticismo ha tenido un lugar prominente en ella. Como el mundo supranatural incide en todo el mundo de los sentidos y lo impregna, debe formar parte de la vida cristiana en general para desarrollar la capacidad de experimentar de forma directa la gloria de la presencia de Dios.

> ¿Es porque se eleva el pez en busca del mar,
> porque se sumerge el águila en busca del aire
> que le preguntamos a las estrellas en movimiento
> si te han visto pasar por allí?
>
> No allí donde se apagan los sistemas de rotación,
> y adonde se eleva nuestra embotada concepción;
> alas en movimiento, si escuchamos,
> baten contra nuestras puertas cerradas con barro.
>
> Los ángeles aún están en sus antiguos puestos,
> mueve sólo una piedra, y oirás aletear;
> sois vosotros, son vuestros rostros alejados
> los que no ven las cosas más esplendorosas.
>
> FRANCIS THOMSPSON, *THE KINGDOM OF GOD*

El misticismo es un programa práctico inclusive para el laicado. El objetivo de cada vida debe ser la unión con Dios, una verdadera deificación, por la Gracia, hasta compartir la Vida Divina; esta doctrina recibe el nombre de teosofía. Según ella, a medida que nuestro destino se adentra creativamente en la vida de la Trinidad –el amor que circula incesante entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo–, el camino hacia ese objetivo debe ser parte de toda vida cristiana, porque sólo así podemos amar a Dios por entero con nuestro corazón, nuestra alma y nuestra mente, y a nuestros semejantes como a nosotros mismos. Estas gracias místicas están a disposición de todos y queda en manos de cada individuo convertir la vida en un peregrinaje hacia la gloria.

El protestantismo

Las causas de la ruptura entre el catolicismo romano y lo que se denominó el protestantismo cristiano son complejas e, inclusive hoy, debatibles. Pero, aunque entre los factores que intervinieron se contaron los de economía política, nacionalismo, individualismo renacentista y una creciente preocupación por los abusos eclesiásticos, el principal fue la discrepancia entre dos perspectivas religiosas del cristianismo. Como lo que nos interesa aquí son más las ideas que la historia, no diremos más sobre las causas de la Reforma protestante. En su lugar, nos limitaremos a analizar el siglo XVI –Lutero, Calvino, el programa de las Noventa y Cinco Proposiciones, la Dieta de Worms, Enrique VIII, la Paz de Augsburgo– como si fuese un amplio túnel. La Iglesia occidental entró en el túnel íntegra y salió de él divida en dos secciones. Para ser más exactos aún, salió dividida en varias secciones, porque el protestantismo, más que una Iglesia, es un movimiento de varias Iglesias.

Las diferencias más profundas del protestantismo de hoy no son de carácter confesional; más bien residen en el énfasis que se da, en la práctica, a las diferentes características que a menudo se combinan en una sola persona: fundamentalista, evangelista conservador, primordialista, carismático y activista social. Pero no discutiremos estas diferencias, cuyo origen es reciente. Más bien, sin repetir la mayor parte de su fe y su práctica, que comparte con el catolicismo y el cristianismo orotodoxo –el protestantismo es más cristiano que protestante–, procederemos a tratar dos de sus temas perdurables: la justificación por medio de la fe y el principio protestante.

La fe. Según el concepto protestante, la fe no es una simple cuestión de creencia, no es la aceptación de un conocimiento mantenido con certidumbre pero sin evidencia. Es una respuesta de todo el ser. Parafraseando a Emil Brunner, es «un acto total de toda la personalidad». Como tal, para que una fe sea verdadera debe *incluir* la participación concertada de la mente –en concreto, con la convicción del poder creativo, omnipresente e ilimitado de Dios–, de los afectos, en cuanto se relacionan con el amor y la confianza, y de la voluntad, en cuanto al deseo de ser un instrumento del amor redentor de Dios. Cuando el protestantismo dice que gracias a la fe los seres humanos están justificados, es decir, que recobran la relación adecuada consigo mismos y con los demás, lo que dice es que esa recuperación exige la animación de todo el ser, de la totalidad de sus tres elementos: su mente, su voluntad y sus afectos. Señal de la fortaleza del movimiento ecuménico de nuestro tiempo es que, hoy, los teólogos católicos interpretan la fe cada vez más en este sentido.

Así definida, la fe es un fenómeno personal. Las «creencias correctas» o la «doctrina sana» pueden ser aceptadas como cosa secundaria y de forma más bien mecánica, pero no el servicio y el amor. La fe es la respuesta por la cual Dios, hasta ahora un postulado de filósofos y teólogos, se convierte en un Dios para mí, en mi Dios. Éste es el significado de las palabras de Lutero: «Cada uno debe vivir su propia creencia, así como cada uno deberá vivir su propia muerte».

Para sentir la fuerza del énfasis protestante en la fe como respuesta de todo el ser, es necesario verla como un repudio apasionado de la superficialidad religiosa. La protesta de Lutero contra las indulgencias, que estaban destinadas a ayudar a reducir el tiempo en el purgatorio, es sólo un símbolo de la protesta más amplia que cubría muchos otros aspectos. Ninguna observancia religiosa, ningún cúmulo de buenas acciones, ninguna lista de doctrinas creídas, podía garantizar que un individuo alcanzara el estado que buscaba. Pese a que estas cosas figuraban en la vida cristiana, eran inadecuadas si no ayudaban a transformar el corazón del creyente (sus actitudes y su respuesta a la vida). Éste es el sentido de la reanimadora proclama protestante: «sólo la fe es justificante». Ello no implica que no tengan importancia los credos y los sacramentos, sino que éstos son insuficientes si no los acompañan la experiencia del amor de Dios y el concomitante amor a Dios. Lo mismo sucede con las buenas acciones. La posición del protestantismo al respecto no implica que las buenas obras no tengan importancia, sino que, para entenderlas cabalmente, deben ser correlativas de la fe, no un preludio de ésta. Si de verdad uno tiene fe, las buenas acciones se producirán de forma natural,[16] pero su sentido no puede re-

vertirse, es decir, las buenas acciones no necesariamente conducen a la fe. El que tanto Pablo como Lutero hayan adoptado este énfasis en la fe obedece, en gran medida, a que sus corazones no fueron transformados con la realización aparatosa de buenas obras.

Una vez más es necesario trazar la analogía del niño y su hogar que, por tener una relación tan directa con uno de los aspectos de la religiosidad humana, hemos citado en varias ocasiones. Una vez que que se han satisfecho las necesidades físicas del niño, o más bien mientras se las satisface, el niño necesita sobre todo sentir el amor y la aceptación de sus padres. Pablo, Lutero y los protestantes en general proponen algo similar para los seres humanos durante toda su vida. Dado que éstos son, de principio a fin, vulnerables ante los poderes a los que se enfrentan, tienen que ver durante toda la vida que el ambiente básico, aquél del que salieron y al que han de regresar, está a *favor* de ellos y no en contra. Si lo ven de manera tal que puedan llegar a sentirlo, perderán la ansiedad fundamental que les produce el tener que abrirse camino hacia la seguridad. Ésta es la razón por la que, así como el niño amado es un niño cooperador, el ser humano en quien el amor a Dios ha despertado la respuesta de la fe es el que de veras puede amar a los demás. La clave está en el interior. De la fe en la bondad de Dios emanan todas las cosas importantes. Si no se tiene esta fe, nada será como debe ser.

El principio protestante. El otro tema perdurable del protestantismo ha recibido el nombre de principio protestante. Desde el punto de vista filosófico, constituye una advertencia contra la conversión de lo relativo en absoluto; desde el teológico, una advertencia contra la idolatría.

La cuestión es como sigue: el compromiso del ser humano es con Dios; todas las religiones, con variantes en cuanto a su terminología, afirman este concepto. No obstante, Dios está más allá de la naturaleza y la historia, y aunque no está ajeno a ellas, lo divino no puede compararse con ninguna de sus partes porque, mientras que el mundo es finito, Dios es infinito. En principio, todas las religiones concuerdan con estas verdades. Pero, dado que son verdades de mucho peso como para tenerlas en cuenta constantemente, el ser humano de continuo tiende a olvidarlas y a comparar a Dios con algo que puede ver o tocar o, al menos, que puede conceptualizar con más facilidad que el infinito. En un comienzo, la comparación se hizo con estatuas, hasta que los profetas –los primeros "protestantes" en este sentido– alzaron sus voces para denunciar las transposiciones, poniendo a las penosas sustituciones los apodos de ídolos o «trocitos de formas». Posteriormente, la gente dejó de deificar la madera y la piedra, pero con ello no se acabó la idolatría. Mientras que el mundo secular se dedicó a hacer un

absoluto del Estado, o del ser o del intelecto humano, los cristianos hicieron lo mismo con los dogmas, los sacramentos, la Iglesia, la *Biblia* o la experiencia religiosa personal. Creer que el protestantismo devalúa estas cosas o duda de que Dios esté presente en ellas es cometer un grave error de interpretación. En lo que sí insiste el protestantismo es en que ninguna de ellas es Dios. Por ser inherentes a la historia, todas contienen algo humano y, dado que lo humano siempre es imperfecto, estos instrumentos también lo son en diverso grado. Mientras no impliquen confundirse con Dios, su valor puede ser incalculable, pero ante cualquier declaración de que constituyen un compromiso absoluto o ilimitado –que es lo mismo que decir que son Dios– se convierten en diabólicos, porque, según la tradición, esto es lo que es el diablo: el ángel principal que, no contento con ser segundo, decidió ser el primero.

Por tanto, en el nombre del Dios soberano, que trasciende todas las limitaciones y distorsiones de la existencia finita, debe rechazarse toda reclamación humana de verdad o finalidad absolutas. Algunos ejemplos servirán para ilustrar lo que este principio significa en la práctica. Los protestantes no pueden aceptar el dogma de la infalibilidad papal, porque ello implicaría eliminar de la crítica, para siempre, opiniones que, por haber sido canalizadas a través de mentes humanas, jamás pueden –según los protestantes– verse por completo libres del riesgo de ser limitadas o de contener un error parcial. Pueden creerse los credos y los pronunciamientos; puede creerse en ellos sin dudas de ninguna clase, pero ponerlos a cubierto de la sana posibilidad de que sean contestados y criticados es dar carácter absoluto a algo finito, es elevar «un trocito de forma» a la posición que sólo debe estar reservada a Dios.

Los ejemplos de lo que los protestantes consideran idolatría no se limitan a otras sectas o religiones. Ellos admiten que la tendencia a dar carácter absoluto a lo relativo es universal y que entre ellos es tan frecuente como en cualquier otro grupo, por lo cual son necesarias la autocrítica constante y la consecuente reforma dentro del mismo protestantismo. El objeto principal de idolatría protestante ha sido la *Biblia*. Los protestantes creen firmemente que Dios habla a la gente a través de la *Biblia* como no lo hace de ninguna otra manera. Pero elevar el libro a un nivel que está por encima de toda crítica, insistir en que cada palabra y letra ha sido dictada por Dios y que, por tanto, no puede contener errores históricos, científicos o de cualquier otra índole, es olvidar de nuevo que al ingresar en el mundo, la voz de Dios habla por intermedio de los seres humanos. Otro caso corriente de idolatría dentro del protestantismo ha sido la deificación de la experiencia religiosa privada. La insistencia protestante en que la fe debe

ser una experiencia viva, con frecuencia ha conducido a sus fieles a suponer que cualquier experiencia vital debe ser obra del Espíritu Santo. Quizás lo sea, pero la experiencia nunca es puramente espiritual. El Espíritu debe penetrar en el cuerpo humano, lo que de nuevo indica que el todo no deja nunca de ser un compuesto.

Al rechazar todos estos absolutos, el protestantismo intenta ser fiel al primero de los Mandamientos: «No tendrás otros dioses frente a mí» (Éxodo 20:3). El mandamiento contiene una negación, al igual que muchos ven una connotación negativa en la palabra protestante. ¿No es protestante una persona que protesta por algo? Hemos visto que, por cierto, esto es así; los protestantes que realmente lo son, protestan sin cesar contra la usurpación del lugar de Dios por parte de cualquier cosa que no sea Dios. Pero el principio protestante también puede tener una connotación positiva, puesto que así como protesta *contra* la idolatría, protesta *a favor* de la soberanía de Dios en la vida humana.

Pero ¿cómo debe entrar Dios en la vida humana? La insistencia en que Dios no puede ser comparado con nada en este mundo tangible, visible, deja a los seres humanos perdidos a la deriva en el océano de Dios. Es indudable que Dios nos rodea, pero para acceder a la conciencia humana, la divinidad necesita condensarse y concentrarse.

Y es aquí donde la *Biblia* cobra preponderancia para los protestantes. En sus relatos sobre la forma en que Dios obró a través de Israel, de Cristo y de la Iglesia primitiva, encontramos la figura más clara de la gran bondad de Dios y la guía para que los seres humanos puedan encontrar una vida nueva en compañía de lo divino. En este sentido, para los protestantes la *Biblia* es lo fundamental. Pero nótese con mucha atención la forma en que lo es. Es fundamental en el sentido de que, cuando los seres humanos leen este recuento de la gracia de Dios con fervor y anhelo de Dios verdaderos, Dios se eleva como la suprema intersección entre lo divino y lo humano. Es allí, más que en ninguna otra parte en el mundo del tiempo y el espacio, donde la gente tiene la posibilidad de asir, no sólo con sus manos sino con todo su ser, la verdad acerca de Dios y la relación que tiene Dios con sus vidas. Ninguna interpretación derivada de concilios, personas o teólogos puede reemplazar o igualar esta experiencia. La Palabra de Dios debe ser escuchada directamente por cada alma. Es esto lo que justifica el énfasis que el protestantismo pone en la *Biblia* como la palabra *viva* de Dios.

¿No está este concepto del cristianismo cargado de peligro? Los protestantes admiten de inmediato que lo está. En primer lugar, existe el peligro de interpretar mal la palabra de Dios. Si, como insiste el principio protestante, todas las cosas humanas son imperfectas, ¿no se deriva de ello que la

visión individual de Dios puede ser, cuando menos, limitada y posiblemente errónea? Sí; el protestantismo no sólo lo admite, sino que también hace hincapié en ello. No obstante, como el hecho es así, es mejor reconocerlo, y dejar las puertas abiertas a las correcciones que haga el Espíritu Santo a través de otras mentes, que investir al cristianismo con lo que en realidad es una verdad limitada, disfrazada de irrevocabilidad. Como dijo el propio Jesús: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con ello por el momento. Cuando llegue él, el Espíritu veraz, os irá guiando en la verdad toda...» (Juan 16:12). Una razón muy importante para restringir la lealtad máxima al Dios trascendente es dejar el futuro abierto.

El otro peligro es que los cristianos deduzcan distintas verdades de la *Biblia*. Las aproximadamente novecientas confesiones protestantes que existen sólo en los Estados Unidos son prueba de que no sólo existe ese peligro, sino de que podría derivar en un individualismo total. Los protestantes admiten esto, pero señalan tres factores.

Primero, la diversidad protestante no es tan grande como sugiere la cantidad de confesiones, a la mayoría de las cuales es más adecuado llamar sectas. Su tamaño es mayormente insignificante. De hecho, el ochenta y cinco por ciento de todos los protestantes pertenece a doce confesiones. Si se tiene en consideración la libertad de creencia que en principio concede el protestantismo, la sorpresa no reside en su diversidad sino en la medida en que los protestantes han podido permanecer unidos.

Segundo, las divisiones protestantes son más un reflejo de los diferentes orígenes nacionales de Europa o de las diferentes agrupaciones sociales de los Estados Unidos, que de diferentes teologías.

Tercero, y más importante, ¿quién tiene el derecho de decir que la diversidad es mala? La gente es diferente, y también las circunstancias históricas pueden producir diferencias que afectan a la vida y que deben ser tomadas en serio: «de las nuevas ocasiones se derivan nuevas obligaciones». Los protestantes creen que la vida y la historia son demasiado fluidas como para permitir que la Palabra redentora de Dios quede encasillada con una forma única, ya sea doctrinal *o* institucional. Están preocupados acerca de la «fractura del cuerpo» de Cristo y toman medidas para reducir las diferencias que ya no sean válidas; esto es lo que se llama el movimiento ecuménico, de notable fuerza. Pero los protestantes no creen que los seres humanos deban acercarse entre sí sólo para infundirse calor. La comodidad que ofrece esta unión entre personas no debe conducir a estructuras que frenen el carácter dinámico de la constante revelación de Dios. «El Espíritu sopla donde quiere...» (Juan 3:8).

En consecuencia, los protestantes reconocen que su perspectiva está lle-

na de peligros. El peligro de la incertidumbre cuando los individuos luchan interiormente (y a veces en lo que parece ser una soledad abrumadora) para tratar de determinar si han escuchado a Dios correctamente; el peligro del cisma cuando los cristianos se encuentran asidos a Dios de formas diversas. Pero aceptan estos peligros porque, riesgo por riesgo, prefieren su libertad precaria a la seguridad de las doctrinas o de las instituciones que, aunque dirigidas a Dios, siguen siendo falibles. Es su fe la que finalmente evita que estas cargas les desalienten. Se dice que cuando a Lutero le preguntaron dónde se situaría si fuese excomulgado por la Iglesia, respondió: «Bajo el cielo».

Lecturas complementarias

Para el lector corriente, el libro más útil sobre la vida y la misión de Jesús es el de Marcus Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

Quienes deseen ahondar en el Nuevo Testamento, encontrarán fascinante la obra de Edward Schillebeeckx, *Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1981) [*Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983]. En *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1984), Elisabeth Schüssler Fiorenza analiza de manera responsable antiguos datos desde una perspectiva feminista [*En memoria de ella: reconstrucción teólogico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999]. La obra de Gerd Theissen, actualmente el principal experto alemán en el Nuevo Testamento, *The Shadow of the Galilean* (Filadelfia: Fortress Press, 1987) [*La sombra del galileo: las investigaciones históricas sobre Jesús, traducidas a un relato*. Salamanca: Sígueme, 1997] es una eficaz novela histórica sobre Jesús y su movimiento.

En su obra *Jesus Through the Centuries* (Nueva York: Harper & Row, 1987) [*Jesús a través de los siglos*. Barcelona: Herder, 1989], Jaroslav Pelikan utiliza a Jesús como un prisma a través del cual ofrece una perspectiva del pensamiento cristiano. Hans Kung explica en *On Being a Christian* lo que el cristianismo significa para un individuo contemporáneo informado y meditativo.

Para conocer las tres ramas más importantes del cristianismo, se recomiendan *The Spirit of Catholicism* (Nueva York: Doubleday, 1954) [*La esencia del catolicismo*. Barcelona: Ed. Litúrgica española, 1963], de Karl Adam; *The Orthodox Church* (Nueva York: Penguin Books, 1986), de

Timothy Ware; y *The Protestant Faith* (Columbus, OH: Augsburg Fortress Publications, 1975), de George W. Forell.

La obra *Light from Light: An Anthology of Christian Mysticism* (Nueva York: Paulist Press, 1988), de Louis Dupré y James Wiseman (eds.), es especialmente indicada para los cristianos místicos.

9. LAS RELIGIONES TRIBALES

En este libro hemos tratado las principales religiones históricas. Éstas tienen textos sagrados y una tradición acumulativa que se gesta y se expande. El cristianismo de la Edad Media no es el de la Iglesia apostólica, así como tampoco el neoconfucianismo es el confucianismo que enseñó su fundador, aunque en ambos casos hay una evidente continuidad.

A pesar de que las religiones históricas cubren casi toda la tierra, desde el punto de vista cronológico sólo constituyen la punta del iceberg religioso, dado que su existencia abarca menos de cuatro mil años, mientras que las religiones que las precedieron cubren un período de unos tres millones de años. Durante este larguísimo tiempo, la gente vivió su religión de una manera completamente distinta, que debió de configurar sus sensibilidades de forma importante. Nosotros las llamaremos religiones primitivas porque fueron las primeras, pero también nos referiremos a ellas como tribales, porque sus grupos eran casi siempre pequeños, o verbales, porque desconocían la escritura. Esta modalidad de religión existe aún en África, Australia, el sureste asiático, las islas del Pacífico, Siberia y entre los indios de América del Norte y del Sur. Su número está en descenso, pero les dedicamos este capítulo final tanto para rendirles homenaje como para contrastarlas con las religiones históricas que hemos analizado hasta aquí. ¿Cuál fue –y en los lugares citados aún es– la religión de esos pueblos que viven en pequeñas comunidades, a base de economías de subsistencia, producto directo de sus propios esfuerzos, y sin depender de la escritura? Sin pretender hacerles justicia, y evitando al máximo las diferencias continentales e intracontinentales entre ellos, trataremos de hacernos una idea de la religiosidad humana en su modo más primitivo. Ello implica hacer un ejercicio más que académico, porque podemos estar seguros de que en nuestro inconsciente profundo perviven restos de este modo primitivo. También existe la posibilidad de que aprendamos algo de estas religiones, ya que las tribus pueden haber mantenido vivas ideas y virtudes que las urbanas civilizaciones industrializadas han permitido que caigan en el olvido.

La experiencia australiana

Podemos empezar por hacer caso omiso del prejuicio del siglo XIX de que todo lo moderno es mejor, un punto de vista que puede ser cierto para la tecnología, pero no para la religión. La historia demuestra que los papeles sociales se diferencian más entre sí cuando las sociedades aumentan su tamaño y se vuelven más complejas. En lo religioso, las divisiones son más marcadas entre el clero y el laicado, entre lo sagrado y lo secular. En este sentido, las sociedades de asemejan a las últimas especies biológicas, que desarrollaron extremidades y órganos diferenciados. Pero en ambos casos la vida estaba presente desde el comienzo, y en el campo religioso es un error suponer que las expresiones históricas más modernas son más nobles que las primitivas. Si Dios no evoluciona, al parecer tampoco lo hace el *homo religiosus*, al menos, no de forma importante. Mircea Eliade llegó a creer que los pueblos arcaicos son más espirituales que sus descendientes porque, vestidos con hojas y pieles y alimentados con frutos de la tierra, no están supeditados a las cosas externas. Sea como sea, todo lo que encontramos hoy florecido en las religiones históricas –por ejemplo, el monoteísmo– figuraba ya en las primitivas, en rasgos débiles pero discernibles.

Las tenues distinciones que contienen las religiones primitivas –distinciones que en las religiones históricas han llegado a ser extremos opuestos, tales como el cielo y el infierno, o el *samsara* y el *nirvana*– nos ofrecen una introducción adecuada al tema y, además, el ejemplo de la religión de los aborígenes australianos es adecuado para ilustrarlo. Australia es el único continente que no vivió la experiencia del Neolítico, período que en el resto del mundo comenzó alrededor del año 10.000 a.C. y que fue testigo de la invención de la agricultura y de instrumentos de piedra de avanzada tecnología. Esta excepción sitúa a los aborígenes australianos entre los pueblos existentes más cercanos a los seres humanos que originalmente habitaron la tierra, con la insignificante excepción de una pequeña tribu de Filipinas, la tassaday, cuya autenticidad es cuestionada. El mundo de la religión aborigen es único. Veremos que las otras religiones primitivas se le parecen en este aspecto, pero la "antigüedad" de los aborígenes hace que las divisiones más marcadas de su mundo –todo mundo tiene divisiones de algún tipo– sean pálidas en comparación con las de otras cosmologías primitivas.

La distinción que queremos señalar es la que existe entre la vida normal de los aborígenes y lo que los antropólogos comenzaron a llamar su «mundo mítico» (*le monde myhtique*, Levy-Bruhl) pero que ahora denominan con el término de los propios aborígenes, «el Soñar». Este término tiene la

ventaja de que indica que no hay dos mundos, sino que es uno solo que puede experimentarse de diversas maneras.

El mundo que en general experimenta el aborigen se mide con el tiempo; las estaciones se suceden según un ciclo y las generaciones vienen y se van, pero el fondo de esta procesión incesante es estable. El tiempo no lo altera porque existe "todo el tiempo". Este mundo de fondo está poblado de figuras legendarias. No son dioses, sino que se parecen mucho a nosotros, pero son a la vez más grandes que la vida misma. Lo que les concede esta condición excepcional es que son ellos los que crearon, o mejor dicho instauraron, los actos paradigmáticos que componen la vida cotidiana. Eran genios por haber creado, y por tanto moldeado, las condiciones esenciales de la vida –hombre y mujer, ser humano, pájaro, pez, etc.– y sus actividades primordiales, tales como cazar, reunirse, hacer la guerra y amar. Nos sentimos inclinados a decir que cuando los hombres de la tribu arunta salen a cazar imitan las hazañas del primer cazador arquetípico, pero esto los distingue con demasiada claridad de su arquetipo. Es mejor decir que se introducen en el molde de su arquetipo de manera tan completa que cada uno de ellos se convierte en el primer cazador, sin que quede distinción alguna. Lo mismo sucede con las demás actividades, desde tejer cestas hasta hacer el amor. Sólo cuando realizan acciones conforme al modelo de algún héroe arquetípico sienten los aruntas que están realmente vivos, porque al desempeñar esos papeles son inmortales. Las ocasiones en que abandonan la personificación de esos modelos carecen de importancia, porque el tiempo devora esas ocasiones y las reduce a nada.

Esto nos demuestra que la religión aborigen no busca la reverencia sino la identificación, el "adentrarse" en paradigmas arquetípicos y representarlos. Toda la vida del aborigen, en la medida en que supera la trivialidad y se torna auténtica, es ritual. Los seres míticos no son objeto de invocación, propiciación ni súplica. Aunque en principio la línea divisoria entre el ser humano y esos seres es amplia, puede desaparecer con facilidad en el momento de la fusión ritual en que "todo el tiempo" se convierte en ahora. No median aquí sacerdotes, ni feligreses, ni oficiantes, ni espectadores. Sólo existe el Soñar y el avenimiento a él.

En las religiones aborígenes abundan los paralelismos con este Soñar, pero en ninguna otra es tan marcada la configuración como la del prototipo australiano. Aunque esta diferencia es leve, es la única que mencionaremos de las muchas que contienen las religiones aborígenes. El resto del capítulo estará dedicado a las características que comparten estas religiones y que las distinguen, como grupo, de las religiones históricas que han sido el objeto primordial de este libro. En la sección próxima se considerará su

verbalismo –término inventado para designar un modo de vida en el que las palabras sólo son verbalizadas, jamás escritas– y las formas peculiares que tienen de concebir el espacio y el tiempo. Otros aspectos comunes surgirán cuando se analice la visión que tienen del mundo.

El verbalismo, el espacio y el tiempo

El verbalismo. Como hemos señalado, las religiones primitivas son verbales porque se desconocía la escritura. Aunque es cierto que la alfabetización ha llegado a alguno de los grupos que las practican, sus líderes no permiten que se difunda para conservar la tradición local, pues creen que someter a los signos inertes de la escritura las leyendas y los mitos vivos sería como encarcelarlos, como anunciar su muerte. No es fácil entender esta postura para quienes dan valor a la escritura, pero si lo intentamos, quizás podamos tener un idea del porqué consideran ellos que la escritura no sólo es un rival del verbalismo, sino también una amenaza para las virtudes que éste posee.

Podemos comenzar con la mayor versatilidad que tiene la palabra verbalizada en comparación con la escrita. El habla es parte de la vida del ser parlante y, como tal, comparte la vitalidad de éste. Esto ofrece una flexibilidad que puede ajustarse tanto al que habla como al que escucha. Los temas conocidos pueden ser reavivados con nuevas expresiones. Además, el verbalismo permite el cambio de ritmos y la introducción de cadencias, pausas y acentuaciones, hasta que el habla se convierte casi en un canto y el relato de historias surge como un arte. El dialecto y la manera de expresarse pueden ayudar a dar corporeidad a los personajes que se describen, y cuando se recurre a la imitación de animales –sus posturas, movimientos y ruidos– se entra ya en el ámbito del teatro. El silencio puede aumentar la tensión o el suspense e inclusive puede ser señal de que el narrador ha interrumpido la narración para dedicarse a orar en privado.

Aunque todo esto es obvio, apenas roza la genialidad de la verbalización primitiva, ya que si ahondamos más en ello dejaremos la puerta abierta para que los partidarios de la escritura respondan, «vale, tengamos ambas expresiones», que es precisamente lo que tienen las religiones históricas: las escrituras comparten el escenario con las homilías, los cánticos, las procesiones y las piezas teatrales sobre temas morales. Nosotros no entendemos la particularidad del verbalismo primitvo hasta que nos enfrentamos con su exclusividad, su manera de ver la escritura no como un complemento de la palabra hablada, sino como su enemigo, porque una

vez que se introduce la escritura, las virtudes del verbalismo no permanecen intactas, sino que son socavadas de manera importante.

El principal don que se deriva de confiar exclusivamente en el habla es la memoria. Los pueblos alfabetizados tienden a perder el hábito de memorizar, dado que su actitud hacia la memoria consiste en ¿por qué he de molestarme si en algún lado puedo encontrar escrito lo que necesito? No es difícil imaginarse que todo sería diferente si no existieran las bibliotecas. La memoria de los ciegos, por ejemplo, es prodigiosa, y a ello podemos añadir datos sobre las Nuevas Hébridas: «Los niños aprenden escuchando y observando [...] Sin escritura, la memoria es perfecta, la tradición, exacta [...] Los miles de mitos que los niños aprenden (a menudo con una verbalización perfecta, y eso que una hitoria puede durar horas) constituyen una biblioteca entera». ¿Y qué piensan de nosotros? «Los nativos aprenden con facilidad la escritura que le enseña el hombre blanco, pero la consideran una actividad curiosa e inútil, porque se preguntan ¿es que el hombre no puede recordar y hablar?»[1]

Para ayudarnos a comprender lo que sería la vida sin escritura, podríamos tratar de imaginarnos a nuestros antepasados como grupos de Homeros ciegos que se reúnen alrededor del fuego tras haber trabajado todo el día. Todo lo que sus antepasados aprendieron con dificultad, desde las hierbas curativas hasta las leyendas conmovedoras, es ahora archivado en su memoria colectiva, y sólo allí. ¿No tratarían con cariño el patrimonio contenido en sus conversaciones? ¿No lo reverenciarían y repetirían constantemente, complementando y corrigiendo cada uno los relatos de los demás?

Lo que es importante que entendamos es el efecto que este curso educativo, permanente y vigorizante, tiene en sus participantes. Todos alimentan ese cúmulo de conocimientos vivos, a la vez que reciben un flujo de información que configura y sustenta sus vidas. Cada miembro de la tribu es su biblioteca móvil. Para considerar las ventajas de esta alternativa genuina sobre la lectura, podemos escuchar las palabras de un antiguo aventurero sobre África: «Mi leal amigo y compañero era un hombre viejo que no sabía ni leer ni escribir, pero era bien versado en historias del pasado. Los ancianos jefes tribales le escuchaban extasiados. Con el actual sistema educativo [colonial] se corre el grave riesgo de que mucho de ello se pierda».[2] Otro viajero por África señaló que «a diferencia del sistema [educativo] inglés, en el cual uno puede pasarse la vida sin entrar en contacto con la poesía, el sistema de la tribu uraon se vale de la poesía como acompañante vital de la danza, las bodas y el cultivo, funciones en las que participan todos los miembros como parte de su vida tribal. Si tuviésemos que identificar el factor causante del declive de la cultura en los poblados ingleses, deberíamos decir que fue la alfabetización».[3]

Así como la exclusiva verbalización protege contra la pérdida de la memoria, también protege contra el vacío que pueden producir otras dos prácticas. La primera es la de sentir lo sagrado a través de conductos no verbales. Dado que la escritura puede fijar significados de forma explícita, los textos sagrados tienden a gravitar hacia posiciones de tanta eminencia que se los considera el conducto más importante, o único, para la transmisión de las revelaciones divinas, con lo cual se eclipsan otros medios de conocerlas. Las tradiciones orales no caen en esta trampa. La invisibilidad de sus textos, que es decir sus mitos, les permite tener los ojos abiertos para ver otros portentos sagrados, entre los que destacan la naturaleza virgen y el arte sacro. En la Edad Media, cuando Europa estaba aún menos alfabetizada que China, «el hombre ignorante y analfabeto podía leer el significado de las esculturas que hoy sólo pueden interpretar arqueólogos bien preparados».[4]

La segunda consiste en que, como la escritura no tiene límites, puede proliferar hasta el punto de que la gente se pierda en sus interminables pasillos. El material secundario puede llegar a oscurecer lo que es importante. Las mentes se saturan de información y se empequeñecen gracias a la especialización, mientras que la memoria está protegida contra esos elementos invalidantes porque está imbuida de vida; la vida la reclama a cada momento y lo que es inútil o insignificante es desechado con rapidez.

Podemos resumir las bondades de la verbalización citando las palabras del antropólogo Paul Radin: «la desorientación en toda nuestra vida psíquica y la falta absoluta de toda percepción de las realidades externas que ha producido el invento del alfabeto, cuya tendencia absoluta ha sido la de elevar el pensamiento y el pensar a la categoría de la exclusiva demostración de todas las verdades, no ocurrió jamás en los pueblos [tribales]».[5]

El lugar en contraposición con el espacio. La segunda característica de la religión primitiva es su afianzamiento en el lugar. Lugar no es sinónimo de espacio pues, así como el espacio es abstracto, el lugar es concreto. Un metro cúbico de espacio es idéntico donde sea que se calcule, pero no hay dos lugares iguales; como reza el refrán de Stephen Foster: «no hay lugar como el hogar».

Muchas religiones históricas están vinculadas a lugares, como el judaísmo y el sintoísmo, que se iniciaron al igual que las religiones primitivas. Sin embargo, ninguna religión histórica está enraizada como lo están las religiones primitivas. Dos anécdotas de la tribu onondaga de las *Hau de no sau nee* (las Seis Naciones del norte del estado de Nueva York) pueden servir para ilustrar este aspecto.

Oren Lyons fue el primer onondaga que asistió a la universidad. Cuando regresó a la reserva para pasar sus primeras vacaciones, su tío le propuso ir a pescar a un lago. Una vez que se encontraban en medio del lago, donde su tío quería tenerlo, éste empezó a interrogarlo. «Bien, Oren –le dijo–, has estado en la universidad. Debes saber mucho con todo lo que te han enseñado. Déjame hacerte una pregunta, ¿quién eres?» Oren, sorprendido por la pregunta, buscó a tientas una respuesta. «¿Qué quieres decir con quién soy? Soy tu sobrino, por supuesto.» Su tío rechazó aquella respuesta y volvió a hacer la misma pregunta. Sucesivamente, el sobrino aventuró que era Oren Lyons, un onondaga, un ser humano, un hombre, un joven, pero ninguna respuesta sirvió. Sumido en el silencio por los constantes rechazos de su tío, finalmente Oren le pidió que le dijera quién era, a lo que su tío respondió: «¿Ves ese acantilado? Oren, tú eres *ese* acantilado. ¿Y ese pino gigantesco en la otra orilla? Oren, tú eres ese pino. ¿Y el agua que sostiene nuestra barca? Tú eres ese agua».[6]

La segunda anécdota se relaciona con una ceremonia al aire libre, a la que asistió este autor, que se inició con una plegaria de quince minutos. Durante ella no hubo ojos cerrados, sino que, muy por el contrario, todas las miradas parecían recorrer activamente el entorno. Como la plegaria se decía en el idioma local, yo no entendí ni una palabra. Más tarde, cuando pregunté en qué había consistido, me informaron de que toda la plegaria había estado destinada a nombrar todo lo que estaba a la vista, lo animado y lo "inanimado", incluidos los invisibles espíritus de la zona, y a invitarlos a que participasen en la celebración y a que la bendijeran.

No sería correcto creer que tanta atención al detalle (en la última anécdota) y al ambiente ancestral (en la primera) limitan esta noción de lugar. Cuando los miembros de la tribu australiana kurnai dan sus tradicionales paseos para interrumpir momentáneamente sus tareas, llevan a cuestas la concreción de su lugar. Los arroyos, los árboles y las rocas que encuentran a su paso no son intercambiables con otros elementos semejantes; cada uno de ellos les evoca recuerdos de los hechos legendarios de los que formaron parte. Los navajos ni siquiera necesitan abandonar su hogar para que su sentido de lugar se inflame. Al moldear con las formas del mundo sus moradas, incorporan al mundo en sus hogares. Los pilares que sostienen los techos son bautizados, y así identificados, con nombres de las deidades que soportan todo el cosmos: Tierra, Mujer Montaña, Mujer Agua, Mujer Trigo.

En las primera páginas de *El pensamiento salvaje*, Claude Lévi-Strauss cita la penetrante idea de un pensador nativo en cuanto que «todas las cosas sagradas deben tener un lugar». Esta observación sostiene que la localización en un lugar –no en cualquier lugar, sino un lugar exacto y

apropiado para cada cosa en cada momento– es un rasgo de santidad. «Lo que consagra [a los objetos] –continúa diciendo Lévi-Strauss– es el estar en su lugar, porque si los quitaran de su lugar, aunque fuera con el pensamiento, se destruiría todo el orden del universo.»[7]

El tiempo eterno. Por contraste con las religiones históricas occidentales, que mesiánicamente miran hacia el futuro, las religiones primitivas parecen mirar al pasado. Este concepto no está del todo errado, y desde el punto de vista occidental donde el tiempo es lineal, no hay otro modo de expresar este punto. Pero el tiempo primitivo no es lineal, no es una línea recta que, partiendo del pasado, atraviesa el presente en dirección al futuro. Ni siquiera es cíclico como tienden a creer las religiones asiáticas, que lo asemejan al giro de la tierra y al ciclo de las estaciones. El tiempo primitivo es atemporal, es un eterno ahora. Es paradójico hablar de atemporalidad o ausencia de tiempo, pero la paradoja desaparece si entendemos que el tiempo primitivo se centra en la secuencia causal más que cronológica. Para las gentes primitivas, el "pasado" significa una preeminente aproximación a la Fuente originaria de las cosas. El que esa Fuente sea anterior al presente es de importancia secundaria.

Utilizamos la palabra Fuente para referirnos a los dioses que, aunque en realidad no crearon el mundo, lo ordenaron y le dieron su estructura. Es indudable que esos dioses siguen existiendo, pero eso no desvía el interés hacia el presente, puesto que siguen considerando que el pasado fue la Edad de Oro. Cuando la creación divina no había sufrido los embates del tiempo y de la mala administración, el mundo era como tenía que ser. Como ya no es así, porque ha habido un cierto debilitamiento, se han tomado medidas para devolver al mundo su condición original. Mircea Eliade dice: «para el hombre religioso de las culturas arcaicas, el mundo se renueva todos los años; en otras palabras, cada año recupera su santidad original, la santidad que poseía cuando surgió de las manos del Creador».[8] Se erigen altares que simulan la forma original del mundo y se repiten con fidelidad las palabras que los dioses pronunciaron el día que el mundo fue creado. Podemos comparar estos ritos con la renovación de postes telefónicos que tensan cables aflojados. La anual danza del sol de los indios de la planicie* recibe el nombre de Danza de la Renovación del Mundo y de la Vida. Las tareas individuales también requieren ser renovadas. Por ejemplo, en Tikopia, una isla de la Polinesia, tienen el ritual de reparar barcas, pero no porque lo

* Se refiere a un grupo indígena compuesto por varias tribus, que vive en una zona de los Estados Unidos, entre el río Misisipí y las montañas Rocosas, y en parte del territorio canadiense. *(N. de la T.)*

necesiten, sino porque se cumple el rito; podríamos decir que se reparan «según las especificaciones», que en este caso significa hacerlo como los dioses demostraron que debía realizarse. El ritual da sentido a esta importante actividad de la isla y, a la vez, reinstaura las normas que pueden haberse no cumplido.

Si nos detuviésemos aquí, no habríamos dicho nada especial aerca de la visión primitiva del tiempo, puesto que también las religiones históricas tienen ritos de renovación, vestigios de sus orígenes primitivos que han mantenido. Todas tienen algún tipo de fiesta de solsticio vernal para festejar el término de la oscuridad del invierno, así como "pascuas" para incitar el renacimiento de la naturaleza. En Taiwan se festeja cada sesenta años el festival taoísta *Chiao*, porque así como la naturaleza necesita renovarse cada primavera, el cosmos debe ser renovado a escala de una vida humana. Todos participan en esta fiesta cuyos preparativos pueden llevar años, y cuyo coste financiero es enorme.

Una característica de la visión primitiva del tiempo, que mayormente han abandonado las religiones históricas, es la forma en que tienden a categorizar a los seres de acuerdo con su proximidad a la fuente divina. Así, a menudo se venera a los animales por ser "anteriores" y, entre éstos, la relativa estupidez de la nutria induce a los indios winnebagos de Norteamérica a creer que fue el último animal que se creó. Este principio también se aplica a los seres humanos, entre quienes se venera más a los viejos que a sus descendientes, a quienes consideran algo así como epígonos. Los pueblos primitivos sienten mucho respeto por sus ancianos.

También lo sienten los pueblos del este de Asia, con su piedad filial y su veneración por los antepasados, y de paso puede destacarse que el taoísmo y su pariente cercano, el sintoísmo japonés, son las dos religiones históricas que más próximas se han mantenido a sus raíces primitivas. No obstante, para volver a las religiones primitivas, no es exagerado decir que piensan en sus dioses en términos más o menos ancestrales. Los antepasados humanos se consideran prolongaciones de los antepasados primitivos de la tribu, que eran divinos. Esto los convierte en un puente que une la generación actual con su primer antepasado supremo. Nuevamente piensa uno en el sintoísmo, en el que el emperador es el descendiente directo de Amatesaru, la diosa del sol, y el pueblo japonés, sus descendientes indirectos. A los antepasados, por estar más próximos a los dioses que las generaciones presentes, se les atribuye el haber heredado más virtudes, lo que los convierte en modelos de conducta. Exentos de las complicaciones de la vida que introduce la degeneración, se cree que el carácter de los antepasados tiene una integridad de la que carecen sus descendientes. Este supues-

to no parece surgir del postulado de Freud sobre la idealización inconsciente de las figuras paternas, sino más bien de un reconocimiento ontológico instintivo de que, en cierto sentido, lo más cercano al origen es mejor. De todos modos, lo que se ha dicho sobre los antepasados se aplica en alguna medida también a los ancianos de la generación de hoy. Hasta el infantilismo y el candor que suelen registrarse en las edades avanzadas se consideran un paso hacia el estado de corrección paradisíaca que precede al declive del mundo. Hacia el final de su vida, Black Elk, chamán de los siux oglala, solía gatear con bebés. «Tenemos mucho en común –decía–, porque ellos acaban de venir del Gran Misterioso y yo estoy a punto de volver a él.»

Ahora trataremos otras características de la religión primitiva que corresponden a su forma de ver el mundo. También lo haremos a grandes trazos, limitándonos a aquéllas que siguen siendo relativamente constantes dentro de la variedad de cosmologías concretas a través de las que encuentran expresión.

El mundo primitivo

Comenzaremos con el afianzamiento de los pueblos tribales en su propio mundo, condición que se inicia en la tribu y fuera de la cual los individuos apenas tiene identidad propia. La red de relaciones tribales los sustenta psicológicamente y anima todos los aspectos de sus vidas. El ser separados de la tribu constituye una amenaza de muerte tanto física como psicológica. Quizás consideren a otras tribus extrañas e incluso hostiles, pero la relación que mantienen con su propia tribu es casi idéntica a la relación entre un órgano biológico y el cuerpo que habita.

En cuanto se refiere a la tribu en sí, está enraizada en la naturaleza, y de manera tan sólida que es difícil trazar una línea divisoria entre ellas. De hecho, en el caso del totemismo no existe división alguna. En un momento volveremos al totemismo, pero primero hablemos del camino que hemos de seguir. Lo contrario del afianzamiento es el mundo de las escisiones y segregaciones, de modo que abordaremos el afianzamiento de la vida primitiva, destacando la ausencia relativa de aquéllas en su mundo. El totemismo es adecuado para comenzar, porque nos ofrece la visión de seres primitivos que no hacen distinción alguna entre lo animal y lo humano.

En el totemismo, la tribu humana está unida a las especies animales en un todo social y ceremonial que les proporciona una vida común. El animal totémico une a los miembros humanos de su clan, a la vez que les sirve de amigo, guardián y ayudante porque es de "su carne". En retribución, los

humanos lo respetan y se niegan a hacerle daño, salvo en circunstancias límite. El animal totémico sirve de emblema del clan y simboliza el antepasado o héroe a quien los miembros de la tribu conmemoran. También simboliza la fuerza vital de las especies, de cuya buena salud son ritualmente responsables los miembros humanos. Todo esto se deriva de la convicción de que los seres humanos y la naturaleza pertenecen a un mismo orden. Los rituales destinados a aumentar las especies totémicas no proceden de una separación de la naturaleza y de un intento de controlarla, sino que constituyen expresiones de las necesidades humanas, en concreto, de la necesidad de conservar el orden normal de la naturaleza. Hay modos de cooperar con la naturaleza en las estaciones en que se produce el aumento de los miembros de una especie dada o en las que llegan las lluvias. En lugar de hacer intentos de afectar o controlar a la naturaleza mediante recetas mágicas, los ritos primitivos están destinados principalmente a mantener lo que es regular y normal; son rituales de cooperación. Como tales, tienen un aspecto económico y otro psicológico. A la vez que articulan las realidades y las necesidades económicas, mantienen la confianza en los procesos naturales, concebidos y determinados espiritualmente, y renuevan las esperanzas en el futuro.

El totemismo en sí no es universal entre los pueblos tribales, pero todos comparten su carácter indiferente en lo tocante a la división entre lo animal y lo humano. Es frecuente que se refieran a los animales con el término de "gentes" y, en ciertas circunstancias, los animales y los seres humanos pueden intercambiar sus formas, convirtiéndose respectivamente en un miembro de la otra especie. Tampoco existe división alguna entre lo animal y lo vegetal, puesto que las plantas también tienen espíritus. La siguiente anécdota fue relatada al autor de este libro por el padre de un alumno que la vivió. En un momento determinado, las autoridades del departamento de arte de la universidad estatal de Arizona decidieron ofrecer un curso de tejido de cestas y, a fin de encontrar un profesor, se dirigieron a una reserva india cercana. La tribu propuso para el cargo a su maestra principal, una anciana. Todo el curso consistió en la realización de viajes en busca de las plantas que proporcionan las fibras para las cestas de la maestra, en la narración de los mitos relacionados con las plantas y en la memorización de oraciones y cánticos suplicatorios. De tejido de cestas, nada.

La progresión de lo narrado en el párrafo anterior alcanza su termino lógico cuando notamos que ni siquiera hay una línea divisoria entre lo animado y lo "inanimado". Las rocas tienen vida. Dadas ciertas condiciones, se dice que pueden hablar y, a veces, como es el caso de la Roca Ayers en Australia, se las considera divinas. Es fácil ver cómo esta ausencia de dis-

continuidad produce una simbiosis. Los pueblos primitivos conocen las diferencias que hay en la naturaleza –son famosos por su poder de observación–, pero en lugar de verlas como barreras las ven como puentes. Los ciclos de fertilidad, junto con las ceremonias que los celebran y sustentan, establecen una armonía entre la humanidad y su entorno, con mitos que confirman la simbiosis a cada momento. Lo masculino y lo femenino contribuyen por igual a la fuerza vital cósmica. Todos los seres, sin olvidar los cuerpos celestes y los elementos –como el viento y la lluvia– son hermanos. Todo tiene vida y, en cierta medida, todo depende de todo lo demás. Si continuamos investigando esta compenetración, llegaremos al punto en que el orden se revierte y comenzaremos a pensar no en los pueblos primitivos integrados en la naturaleza, sino en la naturaleza que, en busca de sí misma, penetra en los seres y los impregna para que ellos, a su vez, se internen en ella.

La relativa ausencia de divisiones en las actividades humanas también es sorprendente. Por ejemplo, «en las lenguas de los indios norteamericanos no hay una plabra para "arte", porque ellos consideran que todo es arte».[9] De igual forma, todo, a su manera, es religioso. Esto significa que, para estudiar una religión primitiva, podemos empezar por cualquier parte, ya sea pintura, danza, teatro, canto, edificaciones o incluso utensilios u otros artefactos, o bien, las actividades diarias de sus gentes, que tampoco están divididas en profanas y sagradas. Un cazador, por ejemplo, no se lanza de repente a cazar para aliviar el apetito de su tribu. Primero realiza una compleja serie de actos meditativos que están imbuidos de santidad, ya sea la oración y la purificación previas, la persecución de la presa o la forma sacramental en que la ha de matar y tratarla después. Un investigador que vivió durante dos años con Black Elk informó que éste aseguraba que la caza *es* –y recalcó que el término utilizado por el jefe indio no había sido "representa"– la búsqueda vital de la verdad última, una búsqueda que requiere de oración previa y de purificación del sacrificio. «Las huellas diligentemente seguidas son signos o indicios del objetivo, y el contacto final con la presa, o su identificación, es la comprensión de la Verdad, el objetivo máximo de la vida.»[10]

Hasta ahora hemos destacado la ausencia de divisiones marcadas en el mundo primitivo, pero hay otra ausencia más notable: la de una línea divisoria entre este mundo y el otro que se encuentra por encima y en contra de éste. En las religiones históricas existe esta división, y da mucho que hacer.[11]

Platón, hablando en tono filosófico sobre la religión griega, presenta el cuerpo como una tumba. El Antiguo Testamento contrasta el mundo creado con un Señor santo, justo y trascendente. Para el hinduismo, el mundo es *maya*, sólo marginalmente real. Buda comparaba al mundo con una casa

en llamas de la cual es imperativo escapar. Un relato apócrifo pone en boca de Jesús las siguientes palabras: «El mundo es un puente; crúzalo, pero no construyas una casa sobre él». El *Corán* compara al mundo con la vegetación que debe rápidamente segarse para que no se convierta en paja. En Japón, el maestro Taishi llamó al mundo una mentira contra la cual sólo Buda es verdad. La degradación del mundo figura de manera prominente en las religiones históricas.

En las religiones primitivas no hay divisiones tan drásticas; por ejemplo, no hay nada que se aproxime a la noción de la creación *ex nihilo*. Debemos subrayar que los pueblos primitivos están orientados hacia un solo cosmos, que los sustenta como una matriz viviente. Dado que creen que este cosmos los sustenta, no están dispuestos a enfrentársele, a desafiarlo, a reconfigurarlo ni a escapar de él. No es un lugar de exilio ni de peregrinaje, pese a que en él se hagan peregrinajes. Su espacio no es homogéneo. Podríamos decir que una casa tiene un número de habitaciones, algunas de las cuales son normalmente visibles, pero todas juntas constituyen un domicilio. Los pueblos primitivos están interesados en mantener una armonía personal, social y cósmica, y en conseguir bienes concretos –lluvia, cosechas, hijos, salud– al igual que toda la gente. Pero están virtualmente exentas del objetivo esencial de salvación que domina las religiones históricas, y la vida después de la muerte tiende a ser una semiexistencia nebulosa en algún lugar vagamente designado dentro de su propio reino único.

La mentalidad simbolista

El resumen del mundo primitivo hecho hasta aquí muestra que sus divisiones internas son provisionales y que no hay una realidad trascendente que lo relativice. No obstante, todo esto equivaldría a una cifra de varios ceros sin un dígito que les diera valor si no introducimos la fuente divina de la cual se cree que procede el mundo o, en otras versiones, los organizadores divinos que imponen orden en el caos. La presencia de estas divinidades plantea la cuestión del ateísmo en las tradiciones primitivas, tema que debe analizarse con cuidado porque es muy sutil.

Un estereotipo común presenta las religiones primitivas como politeístas, lo que no está del todo errado si la palabra significa que lo divino puede consolidarse en lugares sagrados y descender sobre objetos concretos. Pero esto no tiene nada que ver con el politeísmo rotundo, olímpico y mediterráneo con el que luchaba la *Biblia*, así como tampoco pugna contra un único Absoluto del cual muchos dioses son representaciones o expresiones.

Wilhelm Schmidt concluye en su obra de doce volúmenes, *Ursprung der Gottesidee*,[12] que todas las tribus conocidas hasta el momento –la publicación se hizo entre 1912 y 1955– tenían un Dios Supremo que vive y trabaja por intermedio de sus delegados. Por ejemplo, los yorubas, del oeste de África, nunca sitúan en la misma categoría a su Ser Supremo, Olodimave, con divinidades inferiores (*orisa*) y tampoco los edos confunden su Osanobuwa con el *ebo*. Aunque Schmidt exagera el asunto, de todos modos no tiene importancia, porque la cuestión no reside en saber si los pueblos tribales tienen un Ser Supremo que coordina a los dioses, sino en saber si ellos *sienten* ese ser, ya sea que lo nombren y personifiquen o no. La evidencia sugiere que lo sienten. Como señala el artista navajo Carl Gorman: «Algunos investigadores de la religión de los navajos dicen que no tenemos un Dios supremo porque no lo mencionamos. Pero eso no es así. El Ser Supremo no se menciona porque es desconocido. Es simplemente un Poder Desconocido. Lo reverenciamos a través de su creación, porque él es todo en su creación. Las diversas formas de la creación contienen en sí parte de su espíritu».[13] Si se desea, esto puede llamarse pan-monoteísmo o poli-monoteísmo, pero el hecho es que aunque las religiones primitivas afirmen la unicidad divina con menos exclusividad, y en algunos casos inclusive parezca que lo disimulan, no tienen nada que pueda compararse con el politeísmo antropomórfico de los europeos primitivos. Lo que simplemente sucede es que lo santo, lo sagrado, el *wakan* como lo llaman los siux, no necesita estar exclusivamente vinculado a un Ser Supremo distinguible, y ni siquiera necesita estar conscientemente vinculado a nada.

Inclusive al vincularlo puede perderse algo, como la santidad de las cosas que no son el Dios que se fragmenta, lo que nos trae a lo que probablemente es la característica más importante de la espiritualidad primitiva existente: lo que se ha denominado su mentalidad simbolista.[14] Esta visión simbolista considera que las cosas son transparentes para su creador divino. Ya sea que ese creador se nombre o no, los objetos del mundo están sujetos a su luz. La vista física presenta el agua de un lago en aislamiento existencial porque, según la vista, ese cuerpo de agua existe como una realidad por derecho propio. A partir de allí, el pensamiento moderno puede llegar a interpretar que el agua está compuesta de oxígeno e hidrógeno, y si le quiere dar visos espirituales puede atribuirle un significado alegórico. Pero normalmente la mente moderna no reconoce ningún vínculo ontológico entre las cosas materiales y sus raíces metafísicas, espirituales. En este sentido, los pueblos primitivos son mejores metafísicos, aunque su metafísica, cuando es articulada –ya hemos visto que no tiene necesidad de serlo– es naturalmente de factura mítica. Cuando los etnólogos declararon que

para los indios algonquinos «no existe un manitú [espíritu] fuera del mundo de las apariencias», pusieron en evidencia que sencillamente desconocían que, para la mentalidad primitiva, las apariencias nunca existen por sí solas. Como dijo el amigo de Black Elk que ya hemos mencionado:

> A quienes estudian la tradición del Hombre Rojo desde fuera o a través de una mente "educada", con frecuencia les es difícil entender que ningún objeto es lo que parece ser, sino que es simplemente la pálida sombra de una Realidad. Es por esta razón por la que todo objeto creado es *wakan*, santo, y tiene un poder acorde con la eminencia de la realidad espiritual que refleja. El indio se humilla ante la creación toda porque todas las cosas visibles fueron creadas antes que él y, por tener más años que él, merecen respeto.[15]

Un estudioso de los indios muiscas, que viven en los Andes colombianos, confirma este punto: «Todos los hombres primitivos vieron el "más" en el "menos", en el sentido de que el panorama era para ellos un reflejo de una realidad superior que "contenía" la realidad física; y puede decirse que añadieron a esta última una "dimensión espiritual" que escapa al hombre moderno».[16]

Paul Radin, antes mencionado, estaba tan impaciente como cualquier otro antropólogo con la "impresión errónea" de que los pueblos primitivos son todos místicos. Él insistía en que buscásemos entre ellos, así como los hay entre nosotros, «dos tipos generales de temperamento: el hombre de acción y el pensador, el tipo que vive casi exclusivamente en un nivel que podríamos llamar motor y el tipo que demanda explicaciones y que siente placer en el ejercicio del pensamiento especulativo». No obstante, dijo Radin, «ni por un momento negaría que el misticismo y el simbolismo son utilizados con más frecuencia entre ellos que entre los europeos occidentales de hoy [...]. Sólo cuando hayamos comprendido en su totalidad los significados místicos y simbólicos inherentes a la mayoría de las actividades del hombre primitivo podremos aspirar a entenderlo».[17] Para ilustrar con un ejemplo lo que quería decir Radin, podemos citar al miembro de una tribu que, señalando la tela de una araña, explicó que los círculos de la tela son pegajosos, mientras que sus radios no lo son. Esto significa –dijo– que si vas por la vida de un lado al otro quedas atrapado, pero si te diriges hacia su centro, no te atrapará.

Esta sección no debería concluir sin mencionar antes a un tipo de personalidad notable, el chamán –frecuente pero no universal en las sociedades tribales–, que puede hacer caso omiso del simbolismo y percibir realidades espirituales de forma directa. Podemos considerar a los chamanes como sabios espirituales, sabios en el sentido de que sus talentos, ya sean musicales (Mozart), teatrales (Shakespeare), matemáticos o de cualquier

otra índole, son tan excepcionales que los sitúan en un orden diferente de magnitud. Sometidos a graves traumas físicos y psicológicos desde sus primeros años, los chamanes pueden curarse a sí mismos y rehacer sus vidas de modo que los poderes psíquicos, si no cósmicos, estén a su disposición. Estos poderes les permiten ponerse en contacto con los espíritus, tanto buenos como malos, sustrayendo poder de los primeros y batallando contra los segundos en caso de que sea necesario. Ejercen en gran medida como sanadores y parecen tener poderes sobrenaturales para predecir el futuro y encontrar objetos perdidos.

Conclusión

El tiempo parece estar a favor de las religiones históricas, en comparación con las primitivas, porque, aunque hoy son millones las personas que desearían que siguiera existiendo el tipo de vida primitiva, es improbable que sea así. La "civilización" es seductora, cuando no imperiosa, y no podemos imponer la cuarentena a los pueblos primitivos que aún perviven, conservándolos para que los estudien los antropólogos y para que todos los demás podamos idealizarlos como símbolos de nuestro paraíso perdido. El último tema de este capítulo será el comportamiento que tendrán los pueblos industrializados con los primitivos durante el corto tiempo que parece quedarles a éstos en este planeta.

La mayoría de las religiones históricas han abandonado sus antiguos designios misioneros para "los paganos", como solía llamárseles despectivamente. Pero soplaron vientos nuevos y la veleta apuntó en la dirección opuesta, hacia la idealización de lo primitivo. Consternados por el implacable utilitarismo de la sociedad tecnológica y por su aparente incapacidad de detener el poder que éste tiene de destruir a la humanidad y al planeta, los pueblos urbanizados han desarrollado la esperanza de llevar una vida fundamentalmente diferente, esperanza que alimentan aferrándose a los pueblos primitivos. El sentido de culpa también incide en esta actitud, en la medida en que los descendientes de aquéllos que ejercieron el poder combaten la forma en que sus antecesores despreciaron, expoliaron y destruyeron a quienes carecían de poder. Nunca sabremos si las cosas pudieron haber sido distintas, dadas las ideas que tenían los conquistadores de aquella época y la disposición a abusar del poder, aparentemente irresistible, de quienes lo ostentan. Lo que sí sabemos, y al menos nos da cierto mérito el confesarlo, es que hubo un holocausto de magnitud global.

Como factor positivo podemos mencionar el hecho de que ahora recono-

cemos que nos equivocamos al evaluar esos pueblos. Los pueblos primitivos no son arcaicos e incivilizados, y mucho menos salvajes. No son retrógrados; son diferentes. No son incapaces; son distantes. Habiendo establecido estas condiciones y dejando atrás el menosprecio por lo primitivo, volvamos por un momento a nuestra propensión actual de idealizar a estos pueblos, ya que uno de los aspectos de ese impulso no es mayormente comprendido.

El desencanto con las complejidades y los errores del mundo industrializado, la escisión que ha originado entre los seres humanos y la naturaleza y las amargas consecuencias de esta escisión, han producido, a modo de reacción, la imagen de los pueblos primitivos como modelo de una vida completamente natural. Los vemos como hijos de la tierra y el cielo, como hermanos de los animales y las plantas que viven de acuerdo con la naturaleza, sin alterar el delicado equilibrio de su ecología, como amables cazadores que aún se mantienen en contacto con la magia y el mito que tan desesperadamente necesitamos nosotros. Dada esta visión, suponemos que nuestros antepasados se les parecían, por lo que los consideramos como héroes. Pero tras esta idea hay una razón profunda, inconsciente. Todos los seres humanos, incluidos nosotros, tienen la necesidad de creer que sus orígenes fueron buenos; ello ayuda a tener una buena imagen de uno mismo. Por tanto, los pueblos modernos, que ya no confían en que Dios los haya creado, transfieren parte de la nobleza de Dios a la fuente de la cual creen haber procedido, a saber, los seres humanos primitivos. Éste es el detonante que yace profundo tras «el mito del noble salvaje» que inventó el siglo XVIII.

Lo que puede desearse es que por fin estemos preparados para dejar de lado tanto los prejuicios como la idealización. Si lo estamos, quizás podamos vivir los contados años que nos quedan de compañía planetaria respetándonos mutuamente, guiados por el sueño de un portavoz primitivo de que «podamos, después de todo, ser hermanos». Si logramos hacerlo, aún estamos a tiempo de aprender algo de ellos, porque, haciendo caso omiso de los fallos que no son pertinentes aquí, no es idealista afirmar lo que John Collier, que fue comisionado de Asuntos Indígenas del Gobierno de los Estados Unidos, dijo de sus responsabilidades:

> Ellos tenían lo que el mundo ha perdido: las antiguas y perdidas reverencia y pasión por la personalidad humana, y las antiguas y perdidas reverencia y pasión por la tierra y su entramado de vida. Ellos conservaron esa pasión, desde antes de la Edad de Piedra, como si de una llama fundamental y sagrada se tratara. A nosotros nos debe quedar la esperanza de que todos volvamos a sentirla.[18]

Lecturas complementarias

El ensayo de Robert Bellah sobre «Evolución religiosa» en su obra *Beyond Belief* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 1991) ofrece la mejor perspectiva histórica de los pueblos primitivos. En su libro *Beyond «The Primitive»* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1982), Sam Gill enmienda muchos de los errores profundamente arraigados que plagan nuestro enfoque de los pueblos primitivos y trata de desarrollar un método más cauteloso de estudiar sus religiones.

Para mayores datos sobre religiones africanas véanse las obras de Noel King, *African Cosmos: An Introduction to Religion in Africa* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1986) y de John Mbiti, *Introduction to African Religion* (Nueva York: Praeger, 1975).

En *The Spiritual Legacy of the American Indian* (Nueva York: Crossroad, 1989) [*El legado espiritual del indio americano*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1983] Joseph Epes Brown cubre las tradiciones de los indios norteamericanos, y Frithjof Schuon sondea su profundidad metafísica en palabras y pinturas en *The Feathered Sun* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1990) [*El sol emplumado*. Palma de Mallorca, Olañeta, 1992].

10. ANÁLISIS FINAL

Las preguntas más obvias que surgen al cierre de esta investigación son: ¿Qué nos ha dejado? ¿Ha valido la pena?

Sería sorprendente que no hubiésemos recogido algunos datos en el camino: qué son los *yogas*, el análisis de Buda sobre la causa del dislocamiento de la vida, el ideal de Confucio del verdadero caballero, el significado del símbolo del *yin* y el *yang*, el sentido literal de "islamismo", lo que el Éxodo significó para los judíos, cuáles fueron las "buenas nuevas" que conmovieron a los cristianos primitivos y otros más. Estos datos no deben ser minimizados, porque una mente bien informada añade interés al mundo que lo rodea. Pero ¿eso es todo?

De la lectura pueden haber surgido nuevas interrogantes, o quizás se hayan hecho más urgentes algunas que ya existían. Tres de ellas surgen solas, y con su consideración terminaremos este estudio. Primera, ¿cómo hemos de entender o configurar las religiones que hemos analizado? Habiéndolas visto de manera individual, ¿cuál suponemos que es la relación entre ellas? Segunda, de forma colectiva ¿tienen las religiones algo que decir al mundo en general? Dada su variedad, ¿opinan de manera concertada acerca de algún asunto importante? Tercera, ¿cómo debemos comportarnos en un mundo religiosamente pluralista, cuando no irreligioso?

La relación entre las religiones

Son tres las respuestas posibles a la pregunta de cómo configurar estas religiones. La primera es que una de ellas es superior a las otras. Ahora que los pueblos del mundo están conociéndose mejor, esta respuesta se oye con menos frecuencia, pero incluso así no debe descartarse. En el capítulo inicial de este libro se citaron las palabras de Arnold Toynbee respecto de que nadie sabe lo suficiente como para decir con autoridad qué religión es superior

a otra, por lo que la respuesta sigue pendiente. Si bien es cierto que en este libro no se ha encontrado nada que pueda hacer prevalecer a una sobre las otras, ello puede obedecer al tipo de libro que es, puesto que en principio se han evitado las comparaciones. No hay nada en el estudio comparativo de las religiones que exija que el lector no las vea a todas iguales.

La segunda respuesta, que se halla en el otro extremo, es que todas las religiones son básicamente similares. Según este segundo punto de vista, aunque tienen diferencias reconocidas, éstas son incidentales en comparación con las grandes verdades permanentes que las unen.

Esta respuesta tiene un cierto atractivo para nuestro anhelo de gregarismo humano, pero cuando se analiza con detenimiento demuestra ser las más engañosa de todas, porque en cuanto intenta ir más allá de las generalidades –«toda religión tiene alguna versión de la Regla de Oro», o «es verdad que todos creemos en la existencia de algo»– se atasca en el hecho de que las religiones difieren en lo que consideran que es esencial y en lo que es negociable. El hinduismo y el budismo tropezaron con esta cuestión, y también el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. En el siglo XIX, Alexander Campbell trató de unir a los protestantes sobre la base de su común aceptación de la *Biblia* como modelo de fe y organización. Pero, para sorpresa suya, descubrió que los líderes de los distintos grupos no estaban dispuestos a conceder que el principio de unidad que él proponía fuese más importante que los diferentes dogmas que los regían. El movimiento de Campbell terminó con la adhesión al protestantismo de otra confesión: los Discípulos de Cristo (Iglesia cristiana). A escala mundial, la misión de Baha'u'llah tuvo el mismo fin. El bahaísmo, que se originó con la esperanza de reunir las principales religiones por las creencias que tenían en común, acabó siendo una religión más de las muchas que hay.

Debido a que esta segunda respuesta está animada por la esperanza de que algún día haya una sola religión mundial, es aconsejable recordar el elemento humano en la ecuación religiosa. Hay quienes desean tener sus propios seguidores. Éstos preferirían dirigir su propia feligresía, por pequeña que fuese, antes que ocupar el segundo puesto en la dirección de la congregación más numerosa. Esto sugiere que si mañana nos encontramos con una religión única, es probable que pasado mañana haya dos.

La tercera respuesta a la forma en que se relacionan las religiones es que ésta se asemeja a la de una vidriera cuyas secciones refractan la luz del sol en diferentes colores. Esta analogía permite señalar que hay diferencias importantes entre las religiones, sin tener que pronunciarse sobre sus valores relativos. Si los pueblos del mundo difieren temperamentalmente entre sí, estas diferencias bien pueden afectar la forma en que el Espíritu se les

aparece, es decir, que podría ser visto desde distintos ángulos. Utilizando el lenguaje de la revelación, digamos que para que Dios pueda ser oído y entendido, las revelaciones divinas deberían hacerse en los idiomas de sus respectivos oyentes. El sura 14:4 del *Corán* expresa esta idea casi con exactitud: «No mandamos ningún enviado que no hablara en la lengua de su pueblo, para que les explicara [el mensaje] con claridad».

Tras mencionar tres formas obvias en las que pueden configurarse las religiones del mundo, pasaremos a analizar lo que podrían tener que decir colectivamente al mundo en general.

Las tradiciones de sabiduría

En el primer capítulo de este libro se mencionaron las preguntas retóricas de T.S. Eliot: «¿Dónde está el conocimiento que se pierde en la información? ¿Dónde está la sabiduría que se pierde en el conocimiento?». Y aún antes, en uno de los epígrafes, citamos las palabras de E.F. Schumacher: «Es necesario que tengamos el coraje y la vocación de consultar las "tradiciones de sabiduría de la humanidad"». Estas tradiciones han sido el objeto de este libro. ¿Qué sabiduría ofrecen al mundo?[1]

En los tiempos de las tradiciones, se suponía que éstas desvelaban la naturaleza fundamental de la realidad. En los siglos XVI y XVII, la ciencia comenzó a sembrar dudas sobre ese supuesto, dado que la religión sólo puede aseverar sus verdades, mientras que con experimentos controlados se pueden demostrar teorías científicas. Sin embargo, después de tres siglos de confusión sobre este tema, vemos que esas pruebas sólo se sostienen para el mundo empírico. Los aspectos valiosos de la realidad –sus valores, significados y propósitos– se filtran por los aparatos de la ciencia al igual que se filtra el agua del mar por las redes de los pescadores.

¿Dónde podemos encontrar asesoramiento sobre las cuestiones más importantes? Nuestro reconocimiento de que la ciencia no puede ayudarnos nos devuelve al estudio serio de lo que proponen las tradiciones de sabiduría. No todo su contenido es igualmente sabio. La ciencia ha sustituido sus cosmologías, y la moral social de su época, que queda reflejada en cosas como las relaciones entre los sexos y las estructuras de clase, deben ser revaluadas a la luz de los tiempos cambiantes y de la continuada lucha por la justicia. Pero si pasamos por la criba las religiones del mundo para rescatar sus conclusiones acerca de la realidad y de la forma en que debe vivirse la vida, esas conclusiones comienzan a parecerse a la cribada sabiduría de la raza humana.

¿Cuáles son los datos específicos de esa sabiduría? En el campo de la *ética* el Decálogo nos dice gran parte de la historia transcultural; debemos evitar matar, robar, mentir y cometer adulterio. Éstas son pautas mínimas (el capítulo sobre judaísmo las amplía un poco más), pero no carecen de valor, como podemos ver si pensamos en cuánto mejor estaría el mundo si se las respetase universalmente.

Partiendo desde esta base ética en busca de la clase de gente que deberíamos tratar de ser, nos encontramos con las *virtudes*, que las tradiciones de sabiduría identifican básicamente como tres: la humildad, la caridad y la veracidad. La humildad no es sinónimo de autodegradación, sino que es la capacidad de considerarse uno más entre los demás, pero no más que los demás. La caridad guarda mucha similitud, puesto que implica considerar a nuestros semejantes como a nosotros mismos, como seres tan cabales como nosotros mismos. En cuanto a la veracidad se refiere, no es simplemente decir la verdad sino alcanzar la objetividad suprema, tener la capacidad de ver las cosas exactamente como son. Adaptar nuestras vidas al modo der ser de las cosas es vivir auténticamente.

Las religiones asiáticas encomian estas mismas tres virtudes, a la vez que subrayan los obstáculos que deben superarase para adquirirlas. Buda los identificó como la avaricia, el odio y el engaño, y los llamó los "tres venenos". En la medida en que estos venenos son eliminados, los reemplazan respectivamente el desinterés por uno mismo (humildad), la compasión (caridad) y el ver la cosas en su esencia (veracidad). A pesar de que hoy la palabra virtud tiene una fuerte connotación moralista, las tradiciones de sabiduría recalcan su significado original, más consonante con el término poder; el taoísmo filosófico se ha mantenido particularmente alerta respecto de este significado original. Aun hoy podemos comprobar el sentido de poder en la palabra virtud cuando la gente habla de «la virtud de un medicamento».

Para considerar la *visión*, la intepretación de las tradiciones de sabiduría del carácter fundamental de las cosas, nos bastarán tres aspectos.

Las religiones comienzan por asegurarnos que si pudiésemos tener una visión global de las cosas, las encontraríamos más integradas de lo que por lo general suponemos. La vida no nos ofrece una visión del todo. Sólo vemos fragmentos aquí y allá y, además, el egoísmo nos distorsiona la perspectiva de forma grotesca. Lo que tenemos próximo adquiere una importancia exagerada, mientras que el resto nos deja desapasionadamente fríos. Es como si la vida fuese un gran tapiz que nosotros miramos del revés, lo que le da una apariencia de laberinto de nudos y hebras que, en su mayor parte, parece caótico.

Desde un punto de vista humano, las tradiciones de sabiduría son los intentos más serios y prolongados de la especie por deducir, mirando el laberinto del revés del tapiz, el diseño del derecho, que da sentido a todo. Como la belleza y la armonía del diseño se derivan de la forma en que se relacionan sus partes, el diseño le confiere a esas partes un significado que nosotros, por ver sólo fragmentos de él, no percibimos normalmente. Casi podríamos decir que esta pertenencia al todo, de forma parecida a lo que sugieren las partes de una pintura, es la esencia de la religión (*religio*, reunión); el tema de la expiación entrelaza la expresión misma. Los budistas unen las palmas de sus manos para simbolizar la conquista de la dualidad y los vedantistas advaitanos niegan toda dualidad.

La segunda afirmación que las tradiciones de sabiduría hacen acerca de la realidad está implícita en la primera. Si las cosas están inmersas en un gran diseño, no sólo están más integradas de lo que parece, sino que también son mejores de lo que aparentan. Tras haber usado el arte (un tapiz) para simbolizar la unidad del mundo, utilizaremos la astrofísica como alegoría de este segundo factor, el valor de la realidad, porque si la conclusión de la astronomía es su veredicto de que el universo es *más grande* que lo que puede imaginar el ser humano, la de las tradiciones de sabiduría es que es *mejor* que lo que puede percibir nuestra sensibilidad. Y mejor en grado comparable, lo que significa que estamos hablando del valor equivalente en años luz. T'ien y Tao, Brahman y *nirvana*, Dios y Alá, todos llevan la rúbrica de *ens perfectissium* –ser perfecto–. Esto lleva a las tradiciones de sabiduría a arder con una exuberancia ontológica que no se encuentra en ninguna otra parte. Esta exuberancia se refleja en sus estimaciones del ser humano porque, dado que la unidad del mundo implica que los seres pertenecen al mundo, el valor de éstos implica que comparten el estado exaltado del mundo. Atman y la naturaleza de Buda saltan de inmediato a la mente, y recordamos a los ángeles que, como contaba el rabino, precedían a los seres humanos gritando: «¡Abrid paso a la imagen de Dios!», –y según san Pablo, «contemplar la gloria del Señor...» (2 Corintios 3:18).

Más allá de la unidad de las cosas y de su inestimable valor se encuentra el tercer aspecto de las tradiciones de sabiduría. La realidad está inmersa en un misterio ineluctable; nacemos en el misterio, vivimos en el misterio y morimos en el misterio. También aquí debemos rescatar a nuestro mundo de la degradación que sufre con el tiempo, ya que "misterio" se asocia hoy a las novelas de misterio en las que, dado que siempre se encuentra la solución, no hay misterio alguno. Misterio es esa clase especial de problema que no *tiene* solución para la mente humana; cuanto más lo comprendemos, más nos damos cuenta de que tiene otros factores relacionados que no entende-

mos. Respecto de los misterios, lo que sabemos y lo que reconocemos no saber van juntos; cuanto más amplia es la isla del saber, más extensa es la playa del prodigio. Es como el mundo cuántico, donde cuanto más entendemos su formalismo, más extraño se torna ese mundo.

Las cosas están más integradas de lo que parecen, son mejores de lo que parecen y son más misteriosas de lo que parecen; algo similar es lo que emerge del estudio de las tradiciones de sabiduría como el denominador común más elevado. Cuando a esto le añadimos los fundamentos que establecen estas tradiciones para la conducta ética y su visión de las virtudes humanas, uno se pregunta si se ha concebido una base más sabia para la vida. La vida religiosa encierra en su seno una clase de dicha particular, la perspectiva de un final feliz que corona los comienzos necesariamente dolorosos, la promesa de la aceptación y la superación de las dificultades humanas. En nuestra vida cotidiana sólo tenemos atisbos de esta dicha; cuando llega, no sabemos si nuestra felicidad es lo más raro o lo más común del mundo, porque la encontramos en todas las cosas terrenales, la damos y la recibimos, pero no podemos quedárnosla. Cuando todas estas insinuaciones nos pertenecen, no nos parece en absoluto extraño el ser tan felices, pero retrospectivamente nos preguntamos cómo pudo haber llegado a ser nuestro ese oro del Edén. La oportunidad humana, nos dice la religión, es transformar nuestros destellos de comprensión en una luz permanente.

No obstante, esta visión de las cosas no persuade al mundo en general y, en particular, al moderno. El mundo no puede aceptar la osadía de esta propuesta. Por tanto, ¿qué hacemos? Ésta es nuestra pregunta final. Si para nosotros la religión es una buena palabra o una mala palabra; si, de ser buena, nos adherimos a una sola tradición religiosa o nos abrimos en alguna medida a todas, ¿cómo nos comportamos en un mundo pluralista que está dividido por ideologías, algunas sagradas y otras profanas?

Escuchamos.

Escuchar

Si una de las tradiciones de sabiduría nos atrae, comenzamos por escucharla. Y aunque no sin sentido crítico, pues las nuevas situaciones crean nuevas obligaciones y todo lo finito tiene algún tipo de falla, la escuchamos expectantes porque sabemos que contiene más verdad que la que puede abarcarse en una vida entera.

Pero también escuchamos la fe de otros, incluidos los librepensadores. Primero escuchamos porque, como se destacó en el comienzo de este libro,

nuestros tiempos lo requieren. La comunidad no puede ser hoy una sola tradición; es el planeta. Todos los días el mundo se hace un poco más pequeño, por lo que el entendimiento es el único lugar donde puede anidar la paz. No estamos preparados para aniquilar la distancia como lo ha hecho la ciencia. ¿Quién está totalmente dispuesto a aceptar la solemne igualdad de los pueblos? ¿Quién no tiene que luchar contra la tendencia inconsciente de considerar que lo foráneo es inferior? Algunos de nosotros hemos sobrevivido en este siglo, el más sangriento de todos, pero para que los sufrimientos que ha producido puedan equipararse más con los del nacimiento que con los de la muerte, habrá que hacer progresos semejantes a los científicos en el campo de las relaciones humanas. Quienes escuchan trabajan para la paz, una paz basada en el entendimiento y el interés mutuos, no en las hegemonías eclesiásticas o políticas, porque el entendimiento, al menos en los ámbitos de las grandes religiones de la humanidad, transmiten respeto y éste, a su vez, prepara el camino para un poder más grande, el amor, el único poder que puede apagar las llamas del temor, la sospecha y el prejuicio, y proporcionar los medios para que los seres humanos de esta pequeña pero hermosa tierra puedan ser el uno para el otro.

El entendimiento, por tanto, puede conducir al amor, pero también puede suceder lo opuesto, que el amor produzca entendimiento, porque ambos son recíprocos. En consecuencia, debemos escuchar para entender, pero también debemos escuchar para animar la compasión que las tradiciones de sabiduría contienen, dado que es imposible amar a otro sin escucharle. Para ser fiel a estas religiones, debemos escuchar a los demás con la misma profundidad y atención con que esperamos que nos escuchen a nosotros. Thomas Merton expuso esta relación diciendo que Dios nos habla en tres sitios: en la escritura, en nuestro ser más profundo y en la voz de un extraño. Debemos tener la gracia de recibir tanto como de dar, porque no hay modo más grande de despersonalizar a otro que hablarle sin escucharle.

Dijo Jesús, alabado sea su nombre: «No hagas a otros lo que no te gustaría que te hicieran a ti». Dijo Buda, alabado sea también su nombre: «Aquél que lo desee podrá alcanzar la altura máxima, pero debe estar ansioso por aprender». Si no citamos a las otras religiones acerca de esta cuestión es porque sus palabras serían redundantes.

NOTAS

Capítulo 1: Punto de partida

1. Uno popular es el de John B. Noss, *Man's Religions* (Nueva York: Macmillan, 1984).
2. *Katha Upanishad* I.iii. p. 14. [Versión castellana incluida en: *Upanisads*. Madrid: Siruela, 1995.]
3. Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (Nueva York: Oxford University Press, 1948), p. 156. [Versión en castellano: *La civilización a prueba*. Buenos Aires: Sudamericana, 1961.]
4. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York: Free Press, 1967), p. 181. [Versión en castellano: *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Losada, 1949.]
5. Erwin Schrodinger, *Sciencie and Humanism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), p. 9. [Versión en castellano: *Ciencia y humanismo*. Barcelona: Tusquets, 1985.]
6. R.C. Lewontin, en *The New York Review of Books* (27 de abril de 1989), p. 18.

Capítulo 2: El hinduismo

1. El término sánscrito es *artha*, que literalmente significa "cosa, objeto, sustancia" y que también suele traducirse como "riqueza" o "posesión material". Yo lo he traducido "éxito terrenal" porque el texto hinduista trata, de hecho, sobre este tema más amplio, no sólo sobre la riqueza. El término es apropiado si se consideran las relaciones normales que tienen el prestigio y el poder con las posesiones materiales.
2. Simone Weil, *Waiting for God*, 1951. Reimpresión (Nueva York: Harper & Row, 1973), p. 210. [Versión en castellano: *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta, 2000.]
3. D.G. Mukerji, *The Face of Silence*, parafraseado en Romain Rolland, *The Life of Ramakrishna* (Mayavati, Almora, Himalayas: Advaita Ashrama, 1954), p. 80. [Versión en castellano: *Vida de Ramakrishna*. Buenos Aires: Hachette, 1953.]
4. B.K.S. Iyengar presenta en *Light on Yoga* (1965. Reimpresión. [Nueva York: Schocken Books, 1979]) uno de los mejores análisis de este aspecto del yoga. [Versión en castellano: *La luz del yoga*. Barcelona: Kairós, 1995.]
5. Como ejemplo de las clases de experiencias que es necesario pasar por el cedazo, Jean Lyon cuenta, en *The Reporter* del 14 de septiembre de 1954, que presenció el entierro de un *yogi* y, ocho días después, su exhumación, cuando los médicos occidentales habían calculado que su provisión de aire sólo duraría dos días. En el número de *Nature* del 21 de enero de 1982, Herbert Benson, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard, y cinco colegas más informaron sobre experimentos realizados con tres *yogis* tibetanos quienes, mediante el control mental, pudieron aumentar la temperatura de los dedos de sus manos y pies hasta un máximo de 9,5° C.
6. Heinrich Zimmer, *The Philosophies of India*, 1951. Reimpresión (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press: 1969), pp. 80-81. [Versión en castellano: *Filosofías de la India*. Buenos Aires: Eudeba, 1953.]
7. Un refrán que, con pequeñas variantes, se repite a lo largo de las *Upanisads*.

8. Canción compuesta por Tukaram. Traducida por John S. Hoyland en *An Indian Peasant Mystic*, 1932. Reimpresión (Dublín, IN: Pinit Press, 1978).
9. Bede Frost, *The Art* of *Mental Prayer*, 1950. Reimpresión (Londres: Curzon Press, 1988), pp. 29-30.
10. Hubert Benoit, *The Supreme Doctrine*, 1955. Reimpresión. (Nueva York: Pantheon Books, 1969), p. 22. [Versión en castellano: *La doctrina suprema*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1961.]
11. Hay algo aquí comparable a la determinación de Lutero de aligerar la distinción entre el clero y el laicado mediante la santificación de la vida corriente. Uno recuerda oírlo manifestar a magistrados, agricultores, artesanos y sirvientes que, si abordaban con el espíritu debido su escala social en la vida, nadie en el mundo podía ser superior. En realidad, cualquiera de ellos podía tener «una condición social superior a la de un obispo».
12. *Bhagavad Gita*, V:10. [Versión en castellano: *Bhagavad Gita*. Madrid: Trotta, 1997.]
13. Swami Swarupananda, traducción, *Srimad-Bhagavad Gita* (Mayavati, Himalayas: Advaita Ashrama, 1933), p. 125.
14. Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 303-304.
15. Citado en Zimmer, *Philosophies of India*.
16. *Katha Unpanishad*, II.iii.10. [Versión castellana incluida en: *Upanisads*. Madrid: Siruela, 1995.]
17. Paul Deussen. *The Philosophy of the Upanishads, 1908*. Reimpresión (Nueva York: Dover Publications, 1966).
18. Una descripción que, con pequeñas variantes, se repite a lo largo de las *Upanisads*.
19. La descripción de un hombre que permaneció durante seis meses en esta condición se halla en Romain Rolland, *Life of Ramakrishna*, 1952. Reimpresión (Calcuta, India: Advaita Ahsrama, 1965), pp. 77-78.
20. *Zimmer, Philosophies of India*, p. 44.
21. Zimmer, *Philosophies of India*, pp. 157-158. Zimmer se extiende en una detallada descripción de las cuatro etapas.
22. Tan poco se ha reconocido este hecho en las discusiones recientes sobre la casta, que haremos bien en documentarla con tres citas. Un antiguo y autorizado legislador escribe: «Aprende conocimiento y servicio supremos hasta del hombre de origen bajo, y hasta del *chandala* [descastado]; aprende ofreciéndole el camino de la salvación». Citado en *The Complete Works of Swami Vivekananda* (Mayabati, India: Advaita Ashrama, 1832), vol. 3, p. 381. La traducción hecha por Swami Tyagisananda del septuagésimo segundo aforismo de los *Bhakti-Sutras*, de Narada (Madras, India: Sri Ramakrishna Math, 1943) lee: «[En quienes aman a Dios] no hay distinción basada en la casta o la cultura». Más fuerza tiene aún la declaración de Sri Krishna en el *Mahabharata*: «Los devotos de Dios no son *shudras* [la casta inferior]; *shudras* son los que no tienen fe en Dios, cualesquiera que sea su casta. Un hombre sabio no debe despreciar ni siquiera a un descastado si éste es devoto de Dios; aquél que lo menosprecie caerá en el infierno».
23. Una de las defensas más ponderadas figura en «What has India Contributes to Human Welfare?», en *The Dance of Shiva*, de Ananda Coomaraswamy, 1957. Reimpresión (Nueva York: Dover Publications, 1985) [Versión en castellano: *La danza de Siva: ensayos sobre arte y cultura india*. Madrid: Siruela, 1996.]. Para lo que quizás sea el mejor análisis y la valoración más sensata del sistema de castas, véase *Homo Hierarchicus*, de Louis Dumont (Chicago: University of Chicago Press, 1980). [Versión en castellano: *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar, 1970.]
24. Originalmente, el término sánscrito *kshatriya* tenía las connotaciones de guerrero y soberano, porque se esperaba de éste que protegiera al débil y dominara al malvado.
25. Coomaraswamy, *Dance of Shiva*, p. 12.
26. Coomaraswamy, *Dance of Shiva*, p. 125.
27. Comparar con Thomas de Kempis: «Hay una distancia incomparable entre las cosas que los hombres imaginan por medio de la razón natural y aquéllas que iluminan a los hombres sumidos en la contemplación».
28. Equivalentes occidentales a esta *vía negativa*, el camino hacia Dios a través de la negación radical, se encuentran en escritos de la mayoría de los grandes místicos y teólogos. En san Bernardo «*nes-*

cio, nescio», en Ángela de Foligno, cuando dice: «¡No esto! ¡Ni esto! Yo blasfemo», mientras lucha por poner en palabras su agobiante experiencia de Dios, y en san Gregorio, que dice: «Entonces sólo hay verdad en lo que sabemos respecto de Dios cuando llegamos a sentir que no podemos saber nada respecto de Él». Y en Meister Eckhart, que insiste en que Dios debe ser amado «no como Dios, ni como espíritu, ni como persona, ni como imagen, sino sólo ser amado como Él es, un simple y puro Único absoluto, apartado de todo dualismo, y en quien debemos sumirnos eternamente pasando de la nada a la nada».

29. Un equivalente occidental a esta visión hinduista se encuentra en *Waiting for God*, de Simone Weil (1951. Reimpresión [Nueva York: Harper & Row, 1973], p. 32): «Un caso de contradicciones, ambas verdaderas. Dios existe. Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy segura de que Dios existe en el sentido de que estoy segura de que mi amor no es una ilusión. Estoy segura de que Dios no existe en el sentido de que estoy segura de que no hay nada que se parezca a lo que yo concibo cuando digo esa palabra».
30. Sinopsis del Comentario de Shankara sobre *The Brahma Sutra*, II.iii.46.
31. Síntesis extractada de *Katha Upanishad*, II.ii.15, de *Mundaka Upanishad*, II.ii.10, y de *Svetasvatara*, V.vi.14.
32. *Brihadaranyaka Upanishad*, III.vii.23.
33. Chistopher Isherwood, «The Wishing Tree", en *Vedanta for the Western World* (Hollywood: Vedanta Press, 1945), pp. 448-451.
34. *Mundaka Upanishad*, I.i.7. [Versión castellana incluida en: *La ciencia del brahmán. Once Upanisads antiguas*. Madrid: Trotta, 2000.]
35. Prema Chaitanya, «What Vedanta Means to Me», en *Vedanta and the West*, 1948. Reimpresión (Londres: Allen & Unwin, 1961), p. 33.
36. El resto de esta sección consiste en las enseñanzas de Sri Ramakrishna como fueron compiladas por Swami Abhedananda en *The Sayings of Sri Ramakrishna* (Nueva York: The Vedanta Society, 1903), con pequeñas modificaciones editoriales.

Capítulo 3: El budismo

1. En el caso de Jesús las palabras fueron distintas, pero el sentido de la pregunta fue el mismo.
2. Cf. Clarence H. Hamilton, *Buddhism: A Religion of Infinite Compassion*, 1952. Reimpresión (Nueva York: The Liberal Arts Press, 1945), pp. 14-15.
3. Cf. Hamilton, *Buddhism*, pp. 3-4.
4. Cita de *Digha Nikaya* en J.B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (Nueva York: AMS Press, 1928), p. 10. [Versión en castellano: *Dîgha Nikâya. Diálogos mayores de Buda*. Caracas: Monte Ávila, 1977.]
5. Relatado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 12.
6. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 8.
7. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 9.
8. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 10.
9. *Majjhima* LXXII. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 13.
10. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Macmillan, 1961). [Versión en castellano: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986.]
11. Citado en B.L. Suzuki, *Mahayana Buddhism*, 1948. Edición actualizada (Londres: Allen & Unwin, 1981), p. 2.
12. E.A. Burtt, *The Teachings of the Compassionate Buddha* (Nueva York: Mentor Books, 1955), pp. 49-50.
13. Burtt, *Teachings*, p. 18.
14. Véase, por ejemplo, Burtt, *Teachings*, p. 32.
15. He parafraseado el discurso tal como aparece en *Majjhima Nikaya*, Sutta 63, traducido por E.J. Thomas en *Early Buddhist Scriptures* (Nueva York: AMS Press, 1935), pp. 64-67. [Versión en castellano: *Majihima Nikâya. Los sermones medios del Buddha*. Barcelona: Kairós, 2000.].
16. Citado en F.L. Woodward, *Some Sayings of the Buddha* (Londres: Gordon Press, 1939), p. 283.
17. Citado en Burtt, *Teachings*, p. 50.

18. Citado en Christmas Humphreys, *Buddhism* (Harmondsworth, Inglaterra: Pelican Books, 1951), p. 120
19. Citado en Woodward, *Some Sayings*, p. 283.
20. Citado en A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Nueva York: The Philosophical Library, 1943), p. 62. [Versión en castellano: *Hinduismo y budismo*. Barcelona: Paidós, 1997.]
21. Woodward, *Some Sayings, p.* 294.
22. Burtt, *Teachings*, p. 49.
23. Sir Edward Arnold, The Light of Asia, 1879. Reimpresión (Los Ángeles: Theosophy Co., 1977). [Versión en castellano: *La luz de Asia*. Buenos Aires: Kier, 1950.]
24. Robert Penn Warren, *Brother to Dragons* (Nueva York: Random House, 1979).
25. Sigmund Freud, *General Introduction to Psychoanalysis* (Bew York: Liverwright, 1935), p. 344. [Versión en castellano: *Introducción al psicoanálisis*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.]
26. Humphreys, *Buddhism*, p. 91.
27. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 40.
28. *Anguttara Nikaya*, 8:83.
29. Lew Ayres, *Altars of the East* (Garden City, Nueva York: Doubleday, 1956), pp. 90-91.
30. Precisamente este carácter indescriptible del *nirvana* dio origen a que budistas posteriores se refiriesen a él como *shunyata* o vacío. Es vacío, pero no en el sentido absoluto. Más bien está *vacío* de lo finito, de características especificables, algo así como que en lo suprasónico no hay sonidos que nuestros oídos puedan registrar.
31. Citado en Burtt, *Teachings*, p. 115.
32. *Iti-vuttaka*, 43; *Udana* VIII, 3. Cf. Pratt, *The Pilgrimage*, pp. 88-89, y Burtt, *Eseñanzas*, p. 113.
33. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, 1951. Reimpresión (Nueva York: Harper & Row). [Versión en castellano: *El budismo. Su esencia y desarrollo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.]
34. Compárese, por ejemplo, su relación con «God above God», de Paul Tillich en *The Courage to Be* (New Haven, CT: The Yale University Press, 1952), pp. 186-190. [Versión en castellano: *El coraje de existir*. Barcelona: Estela, 1968.]
35. *Vairacchedika*, p. 32.
36. Ésta, de paso, era una de las maneras en que la comprensión que Buda tenía de la reencarnación difería de la de la mayoría de los hinduistas de su época. La doctrina normal del hinduismo atribuía el renacimiento al *karma*, las consecuencias de actos realizados en vidas previas. Como estos actos eran innumerables, se suponía que hacían falta innumerables vidas para acabar con esas consecuencias. Como era característico, Buda adoptó un punto de vista más filosófico, y sostuvo que el renacimiento no obedecía al *karma* sino al *tanha*. Mientras persistiera el deseo de ser un ser separado, ese deseo podía ser concedido. De ello se deduce que, como el deseo es la clave, es posible permanecer fuera del ciclo del renacimiento cuando uno lo desea de todo corazón.
37. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 86.
38. Citado en Pratt, *The Pilgrimage*, p. 91.
39. La versión tibetana sostiene que Buda predicó de modo explícito las doctrinas mahayanas pero en su «forma glorificada» (*sambogakaya*), que sólo los discípulos más avanzados podían percibir.
40. Del *Bodhichayavatara*, de Shantiveda.
41. Aunque el Mahayana honra la sabiduría como conductora hacia la compasión.
42. Si esto suena a mezclar política y religión, debemos señalar un aspecto que este libro, que se centra en la metafísica, la psicología y la ética, no trata, a saber, que las grandes religiones entraron en la historia no tanto como religiones en el sentido estrecho de la palabra, sino más como civilizaciones. Cada una diseñaba para sus adeptos un estilo de vida completo, una vida terrenal que comprendía no sólo las cosas que consideramos indiscutiblemente religiosas, sino también otras que el mundo moderno divide en economía, política, ética, derecho, arte, filosofía y educación.
43. Esta sección, iniciada bajo la influencia de los escritos del doctor D.T. Suzuki, y de su propia persona, fue finalizada con las experiencias recogidas durante seis semanas de adiestramiento zen en Kioto, en el verano de 1957, que incluyeron el *sanzen* diario (consultas sobre la meditación) con

el eminente maestro zen Goto Roshi; la celebración de *Gematsu O-Sesshin* (ocho días de análisis interior de la mente y el corazón) con monjes en el monasterio de Myoshinji (Templo de la Mente Maravillosa); el acceso a los manuscritos de la filial de Kioto del primer Instituto Zen de América; y una serie de conversaciones importantes con la entonces directora Ruth Fuller Sasaki.

44. Un profesor occidental, en su deseo de demostrar que había comprendido la decisión zen de trascender las formas, manifestó sorpresa cuando el abate del templo que visitaba hacía reverencias ante las imágenes de Buda cuando pasaban delante de ellas. «Yo creía que usted estaba más allá de esas cosas –dijo, añadiendo–: Yo lo estoy; podría escupir esas imágenes». A lo que el abate respondió en un castellano imperfecto: «Muy bien. Usted escupo. Yo hacer reverencias».
45. Dado el grado en que interfería la razón cuando el autor de este libro hacía su práctica zen, Goto Roshi, su maestro, le diagnosticó que había contraído «la enfermedad del filósofo». Pero se retractó de inmediato, reconociendo que no había nada de malo en la filosofía en sí (él mismo tenía el título de filósofo por una de las mejores universidades japonesas). «No obstante –prosiguió–, la razón sólo puede obrar con la experiencia de que dispone. Es obvio que usted sabe razonar. Lo que le falta es la experiencia acerca de la cual puede razonar con sabiduría. Durante estas semanas deje de lado la razón y ocúpese de la experiencia.»
46. Una es *Soto*, derivada de Dogen, que importó la escuela *Ts'ao-tung* de Ch'an, en China; la otra, *Rinzai*, la versión japonesa de la escuela *Lin-chi*, que Eisai introdujo en Japón. La primera considera que la iluminación es un proceso gradual, mientras que la segunda sostiene que es súbito.
47. Me he enterado de que el tiempo más corto registrado en resolver un *koan* (véase la frase siguiente del texto) fue de la noche a la mañana y, el más largo, doce años. Los *koanes* son en realidad de distintos tipos y se adaptan a las etapas que cubren los discípulos. Como la mente debe trabajar de manera distinta, según el *koan* que se le asigne, sería complejo describir desde el punto de vista fenomenológico toda su variedad. Lo que he dicho aquí se aplica a los *koanes* de las primeras etapas. En *Zen Dust* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1967) de Miura Roshi y Ruth Fuller Sasaki, hay una descripción amplia del adiestramiento en materia de *koan*.
48. Dylan Thomas, *Light Breaks Where No Sun Shines*. [Versión castellana na incluida en: *Poemas*. Madrid: Visor, 1976.]
49. Citado en *Cat's Yawn* (Nueva York: The First Zen Institute of America, 1947), p. 32.
50. Citado en *Zen Notes* (Nueva York: The First Zen Institute of America [vol. 1, nº 5]), p. 1.
51. Dai Osho, un gran maestro, informó: «Yo he experimentado el Gran *Satori* dieciocho veces y he perdido la cuenta de los pequeños que he tenido».
52. Sasaki, *Zen Dust*.
53. Extractado de *The Sayings of the Lay Dsiciple Ho*. No publicado en inglés.
54. Resumen de la traducción de D.T. Suzuki en *Buddhist Scriptures*, de Edward Conze (Baltimore: Penguin Books, 1973), pp. 171-175.
55. De *Zen - A Religion*, tratado inédito de Ruth Fuller Sasaki.
56. La palabra que los tibetanos usaban para traducir el término sánscrito *vajra* era *dorje*.
57. Para ilustración sobre este punto véase Jeffrey Hopkins, *The Tantric Distinction: An Introduction to Tibetan Buddhism* (Londres: Wisdom Bokks, 1984), pp. 148-149.
58. Describo los rituales de Gyume y Gyutö, las dos escuelas tántricas superiores del Tíbet, ahora exiliadas en la India. Para detalles sobre sus cánticos excepcionales véase Huston Smith, «Can One Voice Sing a Chord?», *The Boston Globe* (26 de enero de 1969); con Kenneth Stevens, «Unique Vocal Ability of Certain Tibetan Lamas», *American Anthropologist 69* (abril de 1967): 2; y con K. Stevens y R. Thomlinson, «On an Unusual Mode of Chanting by Certain Tibetan Lamas», *Journal of the Accoustical Society of America* 41 (mayo de 1967): 5.
59. *Majjhima-Nikaya*, 3.2.22.135.
60. Cf. Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*. Reimpresión (Nueva York: Harper & Row, 1959), p. 136.
61. Estas líneas de «Song in Praise of Zazen», de Hakuin, no provienen directamente de los *Sutras Prajnaparamitas* pero reflejan el tema con claridad.

62. Ramprasad. Citado en *The Philosophies of India*, 1951, de H. Zimmer. Reimpresión (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969), p. 602. [Versión en castellano:Filosofías de la India. Buenos Aires: Eudeba, 1953.]

Capítulo 4: El confucianismo

1. *The Analects of Confucius*, VII:1. [Versión en castellano: *Lun Yu*. Barcelona: Kairós, 1998.]
2. *The Doctrine of the Mean*, capítulo 13. Conceptos parecidos en espíritu contienen *The Analects*, XIV:28.
3. *The Analects*, VII:33.
4. *The Analects, passim.*
5. Comentario de Ruth Benedict.
6. Arthur Waley, *The Way and Its Power*, 1934. Reimpresión (Londres: Ellen & Unwin, 1958), p. 32. [Versión en castellano: *El camino y su poder*. Buenos Aires: Kier, 1979.]
7. La visión que presento de los realistas nos llega principalmente a través de los ojos de los historiadores confucianos ortodoxos. Los eruditos se preguntan si, a veces, sus caracterizaciones no revisten rasgos caricaturescos, pero en general no se discute la descripción que ofrecen.
8. Citado en Arthur Waley, *Three* Ways *of Thought in Ancient China, 1939*. Reimpresión (Londres: Allen & Unwin, 1963), p. 199.
9. Han Fei Tzu, citado por Waley, *The Way*, p. 74.
10. Waley, *The Way*, p. 162.
11. Aunque el significado literal de *ai* es amor, A.C. Graham utiliza "interés mutuo" o "interés por todos" para traducir la frase, aduciendo que se ajusta más a la índole pragmática, utilitaria, del moísmo.
12. Yi-pao Mei, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*, 1929. Reimpresión (Westport, CT: Hyperion Press, 1973), pp. 80 ss.
13. Yipao Mei, *Motse*, 89, 145.
14. Yipao Mei, *Motse*, 83.
15. Trato estas respuestas más de forma esquemática que cronológica. Sólo depués de morir Confucio se presentaron de forma esquemática las respuestas que él rechazó. Quedó en manos de los discípulos argumentar su oposición a ellas de manera explícita, siguiendo las pautas de su maestro.
16. A.C. Graham, *Disputers of the Tao* (La Salle, IL: Open Court, 1989), p. 43.
17. Walter Lippmann, *The Public Philosophy* (Boston: Little, Brown & Co., 1955).
18. Waley, *The Way*, p. 161.
19. Chiang Molin, *Tides from the West* (New Haven, CT: Yale University Press, 1947), pp. 9, 19.
20. Confucio, citado por Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, 1938. Reimpresión (Londres: Allen & Unwin, 1956), p. 28.
21. *The Analects*, XII:2; XV:24.
22. He ampliado las palabras de Confucio "padre/hijo", "hermano mayor/hermano menor" para adecuarlas a la sensibilidad moderna. No creo que esto desvirtúe la verdadera intención de Confucio.
23. *The Analects*, XVII:9.
24. *The Analects*, II:17.
25. *The Analects*, XI:11.
26. *The Analects*, IX:5.
27. *The Analects*, III:13.
28. Tu Wei-ming, *The World and I* (agosto de 1989), p. 484.
29. Tu Wei-ming, *The World and I*, p. 485.
30. Charles Galton Darwin, *The Next Million Years* (Garden City, NY: Doubleday, 1953).
31. Ding Chen, «The Economic Development of China», *Scientific American* (septiembre de 1980), p. 152.
32. F.C.S. Northrop, *The Taming of the Nations* (Nueva York: Macmillan, 1953), p. 117.
33. Maxine Hong Kingston, *The Woman Warrior* (Nueva York: Random House, 1898), p. 12.
34. Opinión de un coleccionista citado por Rene Grousset en *The Rise and Splendour of the Chinese Empire*, 1953. Reimpresión (Berkeley: University of California Press, 1965), p. 207.

35. Georgie Anne Geyer, periodista. Comentario enviado desde Tokio, 13 de agosto de 1983.
36. *East West Journal* (diciembre de 1979).

Capítulo 5: El taoísmo

1. *Tao Te Ching*, capítulo 56. [Versión en castellano: *Lao Zi. El libro del Tao*. Madrid: Alfaguara, 1979.]
2. «Cualquier lista de medicamentos utilizados por los antiguos médicos chinos, para muchos de los cuales hay amplia evidencia histórica o química de su eficacia, deja a toda la medicina occidental expuesta a que se la acuse de negligencia y arrogancia.» Richard Slezer, *Mortal Lessons: Notes on the Art of Surgery* (Nueva York: Simon & Schuster, 1987), p. 116.
3. En el taoísmo, la inmortalidad tiene una interpretación a la vez directa y sutil. Michael Saso dice que «un taoísta es, por definición, un hombre que busca la inmortalidad en la vida presente», pero añade que, para muchos, esta inmortalidad «no es tanto una longevidad por la cual el hombre no muere, sino un estado desde el cual no desciende a los castigos de un terrible submundo después de morir». *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal* (Pullman: Washington State University Press, 1989), p. 3.
4. En realidad, el semen se introduce en la vejiga, desde donde se elimina con la orina, pero los chinos no sabían esto.
5. Citado por Arthur Waley, *The Way and Its Power*, 1934. Reimpresión (Londres: Allen & Unwin, 1958), pp. 48-49. [Versión en castellano: *El camino y su poder*. Buenos Aires: Kier, 1979.]
6. *Tao Te Ching*, capítulos 2 y 7, traducción de Arthur Waley.
7. Daniel Overmyer, *Religions of China* (Nueva York: Harper & Row, 1986), p. 39.
8. A menos que se especifique otra fuente, las citas de esta sección y de la próxima se han sacado del *Tao-te-king*. Las correspondientes a los capítulos 8, 15, 24, 31 y 78 son de las traducidas por Stephen Mitchell en su obra *Tao Te Ching* (Nueva York: Harper & Row, 1988); las que corresponden a los capítulos 9, 12, 17, 23, 27, 29 y 30 son de *The Way of Life According to Laotzu*, 1944, de Witter Bynner. Reimpresión (Nueva York: Putnam, 1986).
9. Adaptado de la traducción de Thomas Merton en su obra *The Way of Chuang Tzu* (Nueva York: New Directions, 1965), pp. 45-47. [Versión en castellano: *El camino de Chuang Tzu*. Madrid: Debate, 1999.]
10. Burton Watson, *Chuang Tzu: The Basic Writings* (Nueva York: Columbia University Press, 1964), pp. 109-10.
11. Traducción de Fung Yu-lan de *Tao Te Ching*, capítulo 80, en su obra *A Short History of Chinese Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953), p. 20. [Versión en castellano: *Breve historia de la filosofía china*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1987.]
12. Citado en la traducción de K.L. Reichel del vigésimo quinto capítulo de *Tao-te-king* en su obra *Meditation and Piety in the Far East* (Nueva York: Harper and Brothers, 1954), p. 102.
13. Bynner, *The Way of Life*, pp. 12-13.
14. Adaptado de la traducción de K.L. Reichel del vigésimo quinto capítulo de *Tao-te-king* en su obra *Meditation and Piety*, p. 41.

Capítulo 6: El islamismo

1. Meg Greenfield, *Newsweek* (26 de marzo de 1979), p. 116.
2. Norman Daniel detalla en su obra *Islam and the West: The Making of an Image*, 1960, ed. rev. (Edimburgo: Edinburgh University Press, 1966) el surgimiento de la imagen distorsionada del islamismo que ha predominado en Occidente durante más de mil años.
3. Philip Hitti, *History of the Arabs*, 1937. Ed. rev. (Nueva York: St. Martin's Press, 1970), pp. 3-4.
4. Descripción de Thomas Carlyle en «The Hero as Prophet», en *Heroes and Hero-Worship*, 1840. Reimpresión (Nueva York: Oxford University Pres, 1974). [Versión en castellano: *Los héroes*. Madrid: Aguilar, 1963.]

5. El idioma árabe no tiene género neutro. Como sus sustantivos son invariablemente masculinos o femeninos, también lo son sus pronombres. Por fidelidad a la gramática del *Corán*, por tanto, cuando me refiera a Alá, que tiene un nombre propio masculino, utilizaré el pronombre masculino.
6. Véase *Islam and the Destiny of Man*, de Charles Le Gai Eaton (Albany: State University of New York Press, 1985), p. 103.
7. El significado literal de *iqra* es "recitar", pero aquí, cuando Mahoma recibe su mandato, he seguido los pasos de Victor Daneer, que utiliza "predicar" en su obra *The Islamic Tradition* (Amity, NY: Amity House, 1988), p. 35, aunque la he cambiado por "proclamar".
8. Relatado por Ameer Ali en *The Spirit of Islam*, 1902. Ed. rev. (Londres: Christophers, 1923), p. 18.
9. Ali, *Spirit of Islam*, p. 32.
10. Sir William Muir, citado por Ali, *Spirit of Islam*, p. 32.
11. Citado sin fuente en Ali, *Spirit of Islam*, p. 52.
12. Ali, *Spirit of Islam*, p. 52.
13. Philip Hitti, *The Arabs: A Short Story*, 1949. Ed. rev. (Nueva York: St Martin's Press, 1968), p. 32.
14. Michael H. Hart, *The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History* (Nueva York: Citadel Press, 1989), p. 40. [Versión en castellano: *Los 100: un ranking de los cien personajes más influyentes de la historia*. Madrid: Muchnik, 1995.]
15. Edward Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, 1845. Reimpresión (Nueva York: Modern Library, 1977), vol. 2, p. 162. [Versión en castellano: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*. Madrid: Turner, 1984.]
16. El lenguaje del islamismo es hoy objeto de una viva controversia. Todos los musulmanes ortodoxos concuerdan en que el uso ritual del *Corán* en oraciones canónicas, etc., debe ser en árabe, pero hay muchos, entre los que se cuentan algunos ulemas, que creen que, en otras ocasiones, quienes no saben árabe deben leer el *Corán* traducido.
17. Kenneth Cragg, trad., *Readings in the Qur'an* (Londres: Collins, 1988), p. 18.
18. Firthjof Schuon, *Understanding Islam* (Nueva York: Penguin Books, 1972), pp. 44-45. [Versión en castellano: *Comprender el Islam*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1987.]
19. "Dijo ella [María]: ¡Señor! ¿Cómo puedo tener un hijo si no me ha tocado mortal? Él [el ángel] dijo: Así será. Dios crea lo que Él quiere. Cuando decide algo, le dice tan sólo: ¡Sé! y es" (3:47).
20. Según una de las tradiciones relatadas por Tabari sobre el episodio, Dios aplastó la montaña sólo con su meñique.
21. Ali, *Spirit of Islam*, p. 150.
22. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Macmillan, 1961), p. 57. [Versión en castellano: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986.]
23. Sir Muhammad Iqbal, *The Secrets of the Self*, 1920. Reimpresión. (Lahore: Muhammad Ashraf, 1979), xxi.
24. Citado en Ali, *Spirit of Islam*, p. 199.
25. Ali, *Spirit of Islam, p.* 170.
26. Gai Eaton, *Islam and the Destiny of Man*, p. 55.
27. Un hadith del Profeta contenido en *Mishkat al-Masabih*, James Robson, trad. (Lahore: Ch. Muhammad Ashraf, 1965), pp. 1264-1267.
28. Bernard Lewis, *The Atlantic Monthly* (septiembre de 1990), p. 59.
29. Ali, *Spirit of Islam*, 173.
30. En el momento de terminarse este libro, Pakistán tiene una primera ministra y en Bangladesh una mujer dirige el partido de la oposición. Desde el principio, las musulmanas podían tener propiedades a su nombre, mientras que las mujeres de los Estados Unidos no tuvieron ese derecho hasta el siglo XX.
31. Debemos añadir que con excepción de la esclavitud –un tema que, debido a la variedad de sus formas locales e históricas, es demasiado complejo para tratar aquí. Véase *Race and Slavery in the Middle East*, de Bernard Lewis (Nueva York: Oxford University Press, 1990).
32. Victor Danner, *The Islamic Tradition* (Amity, NY: Amity House, 1988), p. 131.

33. Kenneth Cragg, *The House of Islam* (Belmont, CA: Wadsworth, 1975), p. 122.
34. Véase Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X* (Nueva York: Grove Press, 1964), pp. 338-347. [Versión en castellano: *Malcom X: la autobiografía*. Barcelona: Ediciones B, 1992.]
35. Daniel, *Islam and the West*, p. 274.
36. Citado por Ali, *Spirit of Islam*, p. 212.
37. Norman Daniel los apoya en esta cuestión en su obra *Islam and the West*.
38. *Hadith qudsi*, un dicho canónico del Profeta, no contenido en el *Corán*, en el cual Alá habla en primera persona.
39. Cyprian Rice, *The Persian Sufis* (Londres: Allen & Unwin, 1964), p. 57.
40. La relación entre el conocimiento mental y el visionario sale a la luz en un intercambio entre el gran filósofo musulmán Ibn Sina (Avicena) y un extático contemporáneo llamado Abu Sa'id. Avicena dijo de Abu Sa'id: «Lo que yo sé, él lo ve». Y Abu Sa'id le devolvió el cumplido diciendo: «Lo que yo veo, él lo sabe».
41. Lo que en realidad dijo fue: «Yo soy la Verdad», pero Verdad está utilizada aquí como uno de los Noventa y Nueve Nombres Hermosos de Alá.
42. Idries Shah, *Tales of the Dervishes* (Nueva York: E.P. Dutton, 1970), pp. 23-24. [Versión en castellano: *Cuentos de los derviches*. Barcelona: Paidós, 1994.]

Capítulo 7: El judaísmo

1. *The New Yorker* (4 de diciembre de 1954), pp. 204-205.
2. Henri Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), p. 363.
3. Bernard Anderson, *Rediscovering the Bible* (Nueva York: Haddam House, 1957), pp. 26-28.
4. W.F. Albright, en *Approaches to World Peace* (Nueva York: Harper Bros. 1943), p. 9.
5. Véase I Reyes 18:46 y II Reyes 2:16.
6. Citado por Aba Hillel Silver, *Where Judaism Differed*, 1956. Reimpresión (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1987), p. 109.
7. Me refiero aquí a civilizaciones con grandes ciudades y crecientes registros escritos. Según esta definición, otras partes del mundo son ricas en cultura que se considerarán en el capítulo 9, «Las religiones primitivas»– pero, de hecho, no son civilizaciones. La definición que ofrezco es descriptiva, no ajustada a normas.
8. Joseph Klausner, *The Messianic Ideas of Israel* (Nueva York: Macmillan, 1955), p. 9.
9. Abraham Heschel.
10. G. Ernest Wright, *The Old Testament Against Its Environment* (Chicago: Alex R. Allenson, 1950), p. 60.
11. Exceptuado el hecho de que las oraciones canónicas deben decirse en hebreo, he simplificado un poco el tema, dado que hay otras lenguas hebreas. Los dos *Talmuds* están escritos en arameo y, además, surgió toda una familia de lenguas (yiddish, ladino, judeo-árabe, judeo-persa, etc.) cuando los judíos adoptaron las de las tierras en las que vivían, pero las escribían utilizando el alfabeto hebreo. En muchos casos se desarrollaron ricas culturas y literaturas en las que la lengua concreta es un elemento clave.

Capítulo 8: El cristianismo

1. Las cifras han sido tomadas de la *Encyclopedia Britannica Book of the Year*, 1989.
2. Marcus Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1988), p. 15.
3. Véanse los capítulos sobre «Excluded Knowledge» y «Beyond the Modern Western Mindset» en la obra de Huston Smith, *Beyond the Post-Modern Mind* (Wheaton, IL: Quest Books, 1989).
4. B. Alan Wallace, *Choosing Reality* (Boston: Shambhala, 1989), p. 11. También véase Smith, *Beyond the Post-Modern Mind*, p. 60, y el resumen de David Bohm acerca de este tema, p. 76.
5. Borg, *Jesus*, p. 61.

6. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York: Crossroad, 1983), esp. pp. 68-159. [Versión en castellano: *En memoria de ella: reconstrucción teólogico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.]
7. E. Schillebeeckx, *Jesus* (Nueva York: Crossroad, 1981), p. 201. [Versión en castellano: *Jesús. La historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1983.]
8. Robert Penn Warren, *Brother to Dragons*, 1953. Ed. rev. (Nueva York: Random House, 1979).
9. Desde el punto de vista práctico, esta distinción se mantiene, pero desde el teológico, los aspectos divinos y humanos del Cuerpo Místico se consideran una unidad inseparable, equivalente a la naturaleza dual del propio Cristo.
10. El Segundo Concilio Vaticano, reunido de 1962 a 1965, reafirmó esta posición. «También pueden alcanzar la salvación aquéllos [...] que intentan con sus actos cumplir la voluntad [de Dios] como se la dicta su conciencia» (*Lumen Gentium*, La Iglesia, párrafo 16).
11. I.M. Lewis, *Ecstatic Religion*, 1971. Reimpresión (Nueva York: Penguin, 1978), p. 11.
12. Thomas Corbishley; *Roman Catholicism* (Londres: Hutchinson House, 1950), p. 40.
13. San Francisco de Sales, *Introduction to the Devout Life* (Nueva York: Harper & Row, 1966), pp. 40-41. [Versión en castellano: *Introducción a la vida devota*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.]
14. La Iglesia romana concuerda con este punto, con la inclusión del papa como obispo de Roma en dichos concilios. También sostiene que los obispos son infalibles cuando, ante la ausencia de una definición oficial, enseñan de todos modos y de forma unánime que una doctrina dada es revelada por medios divinos y debe ser creída por todos los fieles. Las diferencias radican en la firme división que hace la Iglesia romana entre el clero y el laicado en la predicación de sus doctrinas y (tal como se mencionó) ante la ausencia, en la Iglesia ortodoxa, de la voz de máxima autoridad de un solo individuo.
15. Es interesante destacar cuánto de este énfasis de la ortodoxia oriental, su misticismo y su sensibilidad para las interrelaciones de las vidas humanas, se encuentra en las novelas rusas, en particular, en las de Dostoievski y Tolstoi.
16. Santiago es explícito en lo relativo a esta cuestión: «*...la fe: si no tiene obras, ella sola es un cadáver*» (Santiago 2:17, 20, 26).

Capítulo 9: Las religiones tribales

1. Tom Harrison, *Savage Civilization* (Nueva York: Alfred Knopf, 1937), pp. 45, 344, 353.
2. R. St. Barbe Baker, *African Drums*, p. 145, citado en la obra de Ananda K. Coomaraswamy, *The Bugbear of Literacy* (Pates Manor, Bedfont, Inglaterra: Perennial Books, 1949-1979), p. 38.
3. W.G. Archer, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, 29, p. 68.
4. Edward Prior y Arthur Gardner, *An Account of Medieval Figure-Sculpture in England* (Cambridge: Cambridge Universisty Press, 1912), p. 25.
5. Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Nueva York: Dover Publications, 1927/1957), p. 61.
6. Relato del jefe Oren Lyons al autor. [Versión en castellano: *El hombre primitivo como filósofo*. Buenos Aires: Eudeba, 1964.]
7. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), p. 10.
8. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, 1957*. Reimpresión (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), p. 75. [Versión en castellano: *El pensamiento salvaje*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1964.]
9. Jamake Highwater, *The Primal Mind* (Nueva York: Harper & Row, 1981), p. 13. [Versión en castellano: *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 1998.]
10. Aportado por Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, 1987. Reimpresión (Nueva York: Crossroad, 1989), pp. 73-74. [Versión en castellano: *El legado espiritual del indio americano*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1983.]

11. Este párrafo y el siguiente contienen muchos datos del artículo de Robert Bellah sobre «Religious Evolution» en su colección de ensayos titulada *Beyond Belief*, 1970. Reimpresión (Los Ángeles y Berkeley: University of California Press, 1991).
12. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, versión condensada traducida al inglés por H. J. Rose (Londres: Methuen & Co., 1931).
13. Citado en «Modes of Contemplation Through Action: North American Indians», de Joseph Epes Brown, en *Main Currents in Modern Thought* 30, nº 2 (noviembre-diciembre de 1973), pp. 58-59.
14. Extractado del capítulo «The Symbolist Mind» de la obra de Fritjof Schuon, *The Feathered Sun* (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1990). [Versión en castellano: *El sol emplumado*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1992.]
15. Tomado de una carta escrita por Joseph Epes Brown, citada en *The feathered Sun*, de Schuon, p. 47.
16. François Petitpierre, «The Symbolic Landscape of the Muiscas», *Studies in Comparative Religion* (invierno de 1975), p. 48.
17. Radin, *Primitive Man*, pp. 230, 212, 208.
18. John Collier, *Indians of the Americas* (Nueva York: New American Library, 1947). Reconstruido con texto de las páginas 1 y 7. [Versión en castellano: *Los indios de las Américas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1960.]

Capítulo 10: Análisis final

1. Era tradicional que la filosoífa y la religión trabajaran en conjunto pero, dado que la modernidad las ha separado, hemos de destacar que Schumacher incluye la filosofía hasta Descartes en las tradiciones de sabiduría. Véase su obra *A Guide for the Perplexed* (Nueva York: Harper & Row, 1976) [Versión en castellano: *Guía para los perplejos*. Madrid: Debate, 1986] y mi, «Western Philosophy as a Great Religion» en *Transcendence and the Sacred* (University of Notre Dame Press, 1981), de Alan Olson y Leroy Rouner.

SUMARIO